ہندوستان میں تصوف

مرتّب
پروفیسر آلِ احمد سرورؔ

(تزئین و ترتیب)
ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

جدید اضافی ایڈیشن ۲۰۲۳ء

اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی، یونیورسٹی آف کشمیر، حضرت بل سرینگر

ہندوستان میں تصوف

مرتّب
پروفیسر آلِ احمد سرورؔ

(تزئین و ترتیب)
ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

جدید اضافی ایڈیشن ۲۰۲۳ء

اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی، یونیورسٹی آف کشمیر، حضرت بل سرینگر

ہندوستان میں تصوف

مرتّب

پروفیسر آلِ احمد سرورؔ

جدید اضافی ایڈیشن ۲۰۲۳ء

(تزئین و ترتیب)

ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی، یونیورسٹی آف کشمیر، حضرت بل سرینگر

(HINDUSTAN MEIN TASAWWUF)

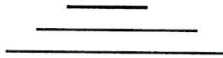
Mobile: 9596352218
Email: *drmushtaq576@gmail.com*

Year of New Edition 2023
ISBN

نام کتاب	:	ہندوستان میں تصوف
مرتب	:	پروفیسر آلِ احمد سرورؔ
جدید اضافی ایڈیشن تزئین وترتیب	:	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی
کمپوزنگ	:	ڈاکٹر فیاض الدین طیب
سن اشاعت	:	۲۰۲۳ء
قیمت	:	۳۰۰ روپے
تعداد	:	۳۰۰
پبلشرز	:	اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی یونیورسٹی آف کشمیر، حضرت بل سرینگر

Printed by : Quaf Publishers Kralkhud Habakadl, Srinagar

Published by

Iqbal Institute of Culture & Philosophy, University of Kashmir, Hazratbal srinagar 190006

کہتے تھے کہ پنہاں ہے تصوف میں شریعت

جس طرح کہ الفاظ میں مضمر ہوں معنی

(علامہ اقبالؒ)

فہرست

پیش گفتار

پیشِ نظر کتاب ''ہندوستان میں تصوف'' دراصل اُن تحقیقی مضامین ومقالات پہ مبنی ہیں جنہیں برصغیر کے مقتدر ادیب، دانشور اور اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی، کشمیر یونیورسٹی کے اولین ڈائریکٹر مرحوم ومغفور پروفیسر آلِ احمد سرورؔ نے ۱۹۸۷ء میں منظرِ عام پہ لایا تھا۔

ادارۂ اقبال برائے فلسفہ وثقافت، کشمیر یونیورسٹی کی یہ بہترین علمی روایت رہی ہے کہ ریسرچ کے علاوہ یہاں ہر سال اعلیٰ نوعیت کے قومی، علاقائی اور بین الاقوامی سطح کے سیمینار، توسیعی خطبات اور مذاکرے منعقد کرائے جاتے ہیں۔ ان سیمیناروں اور توسیعی خطبات میں وادی کے علاوہ ملک کے دیگر حصوں سے مقتدر اصحابِ علم ودانش تشریف لاکر اپنے وقیع مقالات پیش کرتے ہیں اور سامعین کی ایک کثیر تعداد ان پروگراموں میں شمولیت کر کے محظوظ ومستفید ہوتی ہے۔ یک روزہ سیمیناروں کے علاوہ دوروزہ اور سہ روزہ سیمیناروں اور مذاکروں کا اہتمام وانصرام کیا جاتا ہے۔ چنانچہ یونیورسٹی کی تاریخ میں پہلی دفعہ ۱۹۸۵ء کی دہائی میں پندرہویں صدی ہجری تقریبات کے سلسلے میں ادارۂ اقبال نے ریاستی حکومت کے اشتراک سے ایک چھ روزہ قومی سیمینار بھی منعقد کیا تھا، جس میں چالیس سے زائد مقالات پڑھے گئے تھے۔ اسی طرح سے ایک اہم سیمینار ''اقبالیات کا تنقیدی جائزہ'' کے عنوان سے ادارے نے ۱۹۹۰ء کی دہائی میں منعقد کیا تھا۔ اس کی ایک نشست کشمیر یونیورسٹی میں اور دوسری جموں یونیورسٹی کے شعبۂ اردو میں منعقد کی گئی تھی۔ بہرحال آلِ احمد سرورؔ مرحوم کے زمانے سے تا ایں دم بفضل اللہ ان سیمیناروں، مذاکروں اور توسیعی خطبات کے انعقاد کا سلسلہ تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔

مرحوم آلِ احمد سرورؔ یقینی طور پر ایک پارس تھے ۔انہوں نے ادارے کے ابتدائی دور میں کچھ اہم، سنجیدہ اور وقیع عنوانات کے تحت یہاں سیمینار منعقد کرا کے ملک کے سر برآوردہ دانش وروں، ادیبوں اور جرنلسٹوں کو مدعو کر کے نہایت قابل قدر مقالات پڑھوائے۔

چنانچہ ''اقبال اور تصوف''، ''اقبال اور مغرب''،''تشخص کی تلاش کا مسئلہ اور اقبال''، ''اقبال اور جدیدیت''، ''جدید دنیا میں اسلام ۔مسائل اور امکانات''، ''اقبال اور قرآن''، ''جوش ملیح آبادی''، ''حسرت موہانی''، ''فانی بدایونی''، فراق گورکھپوری''، ''اقبال اور گوئٹے'' وغیرہ عنوانات پر انہوں نے قومی اور مقامی سطح کے بہترین سیمینار اور مذاکرے منعقد کرائے۔

اسی طرح سے مذکورہ سیمیناروں میں جن دانش وروں نے انگریزی میں مقالات پڑھے تھے۔اُن کو بھی انہوں نے زیور اشاعت سے آراستہ کیا تھا۔اُن میں چند اہم انگریزی عنوانات یوں ہیں:

1. *Islam in the Modern World,Problems and Prospects by Prof. A.A Saroor*
2. *Some Aspects of Islamic Poetic Philosophy by Prof. Alam Khwandamiri*
3. *Modernity and Iqbal by Prof. A.A Saroor*
4. *Iqbal and Indian Heritage by Dr C.L Raina*
5. *Tagore, Sri Aurbindo and Iqbal by Sisir Kumar Ghosh*
6. *Iqbal's Reptures Melodize Education by Prof. Sayed Habib*
7. *Iqbal and the English Romantics by Prof. Gh. Rasool Malik*
8. *Iqbal's Multiformity by Prof B.A Nahvi*
9. *Iqbal's Idea of Self by Prof. B.A Nahvi*

اس طرح ادارے کا مطبوعاتی سیکشن اردو، انگریزی اور ہندی کے کم و بیش ایک سو کتب و جرائد سے مزیّن ہے۔اس کے علاوہ ہمارا سالانہ تحقیقی مجلّہ ''اقبالیات'' (اردو، انگریزی Bilingual) Peer Reviewed کے انتیس جلد اب تک شایع ہو چکے ہیں۔طلبہ، محققینِ جامعہ، اساتذہ اور اقبالیات کے خاص و عام شائقین ان مطبوعات کو دل و جان سے چاہتے ہیں۔ادارۂ اقبال رعایتی داموں پر ان کتب و تصانیف کو بیچتا ہے اور کہیں کہیں مختلف تعلیمی اداروں کے بچوں اور عام شائقین کو بطورِ گفٹ بھی دیتا

ہے۔

مرحوم آلِ احمد سرورؔ صاحب کے وقت کی مذکورہ شایع شدہ کتب وجرائد اب ادارے میں آوٹ آف پرنٹ ہیں۔ ادھر اب اُن عنوانات کی معنویت اور افادیت پہلے سے زیادہ محسوس ہو رہی ہے۔ ادارے نے گزشتہ سال بھی اقبالؒ پر ایک اہم ترین شائع شدہ انگریزی کتاب "Iqbal And The Indian Heritage"by Dr C.L Raina کی دوسری طباعت کر کے منظر عام پر لایا۔ اس سال ادارہ مرحوم سرورؔ صاحب کی اولین طباعت شدہ کتاب ''ہندوستان میں تصوف'' کا پیشِ نظر تازہ اور اضافی شدہ ایڈیشن شائع کرانے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔ پیشِ نظر کتاب اُن مقالات پر مبنی ہیں جنہیں ادارے کی طرف سے منعقدہ ایک سہ روزہ قومی سیمینار بعنوان ''ہندوستان میں تصوف'' ۱۹۸۳ء میں پیش کیے گئے تھے۔

یہ سہ روزہ قومی سیمینار مرحوم آلِ احمد سرورؔ کی ذاتی کاوشوں سے بھارت کی ایک صوفی کانفرنس اور ادارۂ اقبال کے مشترکہ اہتمام سے منعقد ہوا تھا۔ اس قومی سہ روزہ سیمینار کا افتتاح اُس وقت کے ریاست جموں وکشمیر کے گورنر جناب پی کے نہرو نے کیا تھا اور افتتاحی اجلاس کی صدارت عالی جناب میر اکبر علی خان نے فرمائی تھی۔

اس سیمینار میں اٹھارہ مقالے پڑھے گئے تھے، مگر آلِ احمد سرورؔ نے چند ہی مقالات کو معیاری قرار دے دیا تھا اور اُنہی کو پہلے زیورِ اشاعت سے آراستہ کیا، جو اس کتاب میں شامل ہیں۔

امید ہے قارئین، کتاب کے سبھی مقالات کا بالاستیعاب مطالعہ کر کے ہمیں اپنی آراء سے مطلع فرمائیں گے۔

کارڈنیٹر ------ ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

اقبال انسٹی ٹیوٹ آف کلچر اینڈ فلاسفی، کشمیر یونیورسٹی

۱۲ دسمبر ۲۰۲۳ء

پیش لفظ

(پروفیسر آلِ احمد سرورؔ)

کئی سال سے ہندوستان میں ایک آل انڈیا صوفی کانفرنس کام رہی ہے جس کا صدر دفتر حیدر آباد میں ہے۔ اس کے بانی اور روحِ رواں عالی جناب میر اکبر علی خان ہیں جو تصوف سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں اور راج سبھا کے ممتاز ممبر، اُتر پردیش کے سابق گورنر اور اُڑیسہ کے گورنر رہ چکے ہیں۔ اب بھی وہ قومی اور تہذیبی سرگرمیوں کی پُر جوش قیادت کرتے ہیں۔ اُن کی خواہش تھی کہ صوفی کانفرنس کا ایک اجلاس اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی کے زیر اہتمام ہو۔ ہم اپنے محدود وسائل کی وجہ سے کانفرنس تو نہ بلا سکتے تھے، مگر یونیورسٹی کے ارباب حل وعقد کی تائید کے بعد اقبال انسٹی ٹیوٹ اور صوفی کانفرنس کے اشتراک سے مئی ۱۹۸۳ء میں ایک سیمنار منعقد کر سکے۔ اس سیمنار میں اچھی خاصی تعداد میں ملک کے علماء اور اسکالر اور تصوف سے دلچسپی رکھنے والے شریک ہوئے۔ صرف حیدر آباد سے ہی ایک نمائندہ وفد آیا تھا۔ سیمنار کا افتتاح عزت مآب جناب بی کے نہرو گورنر ریاست جموں و کشمیر نے کیا تھا اور اِفتتاحیہ اجلاس کی صدارت عالی جناب میر اکبر علی خان نے فرمائی تھی۔ سیمنار تین دن تک رہا اور اس میں اٹھارہ مقالے پڑھے گئے۔ جن حضرات کے مقالے شایع کیے جا رہے ہیں اُن کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

۱۔ خطبہ صدارت۔ عالی جناب میر اکبر علی خان۔ (انگریزی)

۲۔ صوفیائے کرام اور ہندوستانی تہذیب پر اُن کا اثر۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی۔ (انگریزی)

۳۔ کشمیر کی ریاست اور سماج پر تصوف کا اثر۔ پروفیسر کے این دھر۔ (انگریزی)

۴۔ پنجابی شاعری میں تصوف۔ پروفیسر گربچن سنگھ طالب۔(انگریزی)

۵۔ کشمیری شاعری میں صوفیانہ رنگ۔ پروفیسر پی این پُشپ۔(انگریزی)

۶۔ چشتیہ سلسلے کا آغاز اور تکمیل۔محمد اصغر اشرف۔(انگریزی)

۷۔ صوفی ازم اور ہندوازم۔ پروفیسر تاراچرن رستوگی۔(انگریزی)

۸۔ کشمیر میں تصوف۔ پروفیسر عبدالقیوم رفیقی۔(انگریزی)

۹۔ اقبال اور تصوف۔ پروفیسر آلِ احمد سرور

۱۰۔ آج کے دور میں تصوف کی معنویت۔ پروفیسر مشیر الحق

۱۱۔ عصرِ حاضر کا بحران اور تصوف۔ یوسف اعظمی

۱۲۔ ہندوستان میں تصوف (بوعلی قلندر، مسعود بک اور جمالی کی شاعری کے آئینے میں۔
پروفیسر ضیاالحسن فاروقی

۱۳۔ حضرت نظام الدین محبوب الٰہی کا اثر ہم عصر سیاست پر۔نظام الدین مغربی

۱۴۔ تصوف اردو شاعری کے دبستان دکن میں۔ڈاکٹر سلیمان اطہر جاوید

۱۵۔ کشمیری شاعری میں تصوف۔رشید نازکی

انگریزی میں جو مقالات پڑھے گئے تھے وہ علٰحیدہ شایع کیے جارہے ہیں، اردو مقالات آپ کی خدمت میں اس جلد میں پیش ہو رہے ہیں۔ چند مقالات جو سیمنار میں پڑھے گئے تھے، شریک اشاعت نہیں کیے جا سکے۔ جو معیار ہمارے پیش نظر تھا اس کی بنا پر ایسا کیا گیا۔بعض مقالات ملنے میں خاصی تاخیر ہوئی جس کا اثر قدرتی طور
پر کتا کی ترتیب پر پڑا۔ بہر حال جو کچھ ہو سکا حاضر ہے۔

اب یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ ہندوستان میں پہلی بھگتی تحریک جنوبی ہند میں شروع ہوئی۔مسلمانوں کی آمد کے بعد شمالی ہند میں جو بھگتی تحریک چلی اُس پر صوفیوں کے پیام کا نمایاں

اثر ہے۔اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اس بھگتی تحریک سے صوفی بھی متاثر ہوئے۔ یوں تو ہندوستان پر مسلمان بادشاہوں نے ایک طویل عرصے تک حکمرانی کی۔ مگر ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور تیرویج صوفیائے کرام کی روحانی اور اخلاقی تعلیم کی دین ہے۔ ان صوفیائے کرام نے مقامی بولیوں میں بات چیت ہی نہیں کی، شاعری بھی کی۔ انہوں نے مقامی آبادی کے معتد بہ حصے کو اپنی رواداری، انسان دوستی، محبت اور خدمت سے متاثر کیا اور ان کے دلوں پر حکومت کی۔ انہوں نے خواص کے بجائے عوام سے رشتہ جوڑا اور ان کے دکھ سکھ میں شریک ہوئے۔ صدیاں گزر گئیں مگر ان صوفیائے کرام اور بزرگانِ دین کی عوام کے دلوں پر آج بھی حکومت ہے اور ان کا یوم وصال آج بھی بڑی عقیدت اور بڑی محبت سے منایا جاتا ہے۔ انہوں نے بعض حلقوں کے نزدیک خالص شرعی نقطہ نظر سے بعض اوقات جادۂ اعتدال سے انحراف بھی کیا۔ مگر مجموعی طور پر انہوں نے اسلام اور انسانیت دونوں کی بڑی خدمت کی۔ ہندوستانی سماج اور ہندوستانی ادبیات پر ان کا جو گہرا اثر رہا ہے اس کی اہمیت اور خصوصیت مسلّم ہے۔

جہاں تک اردو ادبیات کا سوال ہے، اُردو زبان کی ابتدائی نشو ونما صوفیوں کے ہاتھوں میں وجود میں آئی۔ ۔اس کی قدیم شاعری اور قدیم نثر دونوں پر تصوف کا اثر سب سے نمایاں ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس نظم و نثر میں مقامی اثرات (ماحول، مزاج، تشبیہات واستعارات، علایم، اصناف) بیرونی اثرات کے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں۔ پھر کلاسیکی اردو شاعری میں بھی جو اخلاقی فکر ہے اُس پر بھی تصوف کے اثرات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ کچھ صوفیوں کی شاعری، تصوف کے مضامین اور جزئیات کی وجہ سے اہم ہے کچھ کے یہاں اعلیٰ درجے کی شاعری ملتی ہے۔ ہندوستان کے صوفی شعراء میں وحدت الوجود کا تصور زیادہ مقبول رہا ہے۔ میکش اکبر آبادی نے نقد اقبال میں واضح کیا ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ لازمی طور پر بے

عملی اور مزاج خانقاہی کی طرف نہیں لے جاتا۔ انہوں نے ایک اور کتاب مسائل تصوف میں ''بادہ وساغر کی زبان میں'' مشاہدہ حق'' کے اسرار کو بھی واضح کیا ہے۔ بہر حال تصوف کی تعلیم، اس کا پیام، اُس کی فکر، اور اُس کے مدارج' افکار اور اشغال۔ سب کا اردو ادب پر خصوصاً اور شمالی ہندوستان کے دوسرے ادبیات پر عموماً گہرا اثر رہا ہے جسے کسی طرح نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ جب تصوف کو زوال ہوا تو بعض حضرات کے اثر سے بے عملی' پیر پرستی اور تقدیر پرستی بڑھی۔ اقبال نے اس پر اعتراض کیا ہے' ورنہ وہ تصوف کے خلاف نہیں ہیں' وہ مزاجِ خانقاہی کے خلاف ہیں۔

امید ہے کہ ان مقالات کی اشاعت سے ہندوستان میں تصوف کے ہمہ گیر اثرات کو سمجھنے میں مدد ضرور ملے گی۔ یہی ان مقالات کی اشاعت کا جواز ہے۔ ماضی کو بہتر طور سے سمجھنا حال کے آشوب سے گزرنے اور مستقبل میں اپنا راستہ تلاش کرنے کے لیے ضروری ہے

اقبال اور تصوف

(آل احمد سرور)

رابرٹ فراسٹ کا زندگی سے جھگڑا ایک پریمی کا تھا۔ کچھ ایسا ہی جھگڑا اقبال کا تصوف سے ہے، شاید عالم خوندمری نے جب اقبال کے یہاں تصوف کی کشش اور اس سے گریز کا ذکر کیا تھا تو ان کے ذہن میں بھی یہی نکتہ تھا۔ بہر حال یہ طے ہے کہ اقبال کو تصوف سے دلچسپی ورثے میں ملی تھی۔ بعض صوفیوں سے ان کی عقیدت شروع سے آخر تک رہی۔ حضرت نظام الدین اولیا کے متعلق ان کی دو اردو نظمیں ہیں، وہ صوفیوں اور درویشوں سے ملنے کے برابر متمنی رہتے تھے۔ ان کی ابتدائی شاعری میں وحدت الوجود کا اثر واضح ہے۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی کے دور میں وحدت الوجود کے مخالف ہو گئے، لیکن زبور عجم، جاوید نامہ اور ارمغان حجاز میں پھر وحدت الوجود کی جھلک مل جاتی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ انہوں نے اردو اور فارسی شعر میں عجمی تصوف کی پرزور مخالفت کی، مزاج خانقاہی پر طنز کی مسلمان کو سلطانی وملائی کے ساتھ پیری کا کشتہ بھی کہا، صوفی کی طریقت میں انہیں فقط مستی احوال نظر آئی اپنے خطوں میں اور اسرار خودی کے دیباچے اور حافظ کے متعلق اشعار پر جو ہنگامہ ہوا اس کے جواب میں انہوں نے تصوف کے فلسفہ نینے پر، اس کے ترک دنیا کے فلسفے پر اس کے افکار واشغال پر، تصوف کے ادارے کے انحطاط پر، پیر پرستی اور قبر پرستی پر سخت اعتراضات کیے۔ اس سلسلے میں ان کے یہ الفاظ ذہن میں رکھنے چاہئیں۔

۱۔ ”ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا، یعنی انہوں نے دل کو اپنا

آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا''

(دیباچہ اسرار خودی)

۲۔ ''میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور قوی ہو گیا تھا کیونکہ فلسفۂ یورپ بحثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن می تدبیر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی''

(اسرار خودی پر اعتراض کا جواب)

۳۔ ''تصوف سے مراد ایرانی تصوف ہے''

۴۔ ''توحید اور وحدت الوجود مترادف نہیں۔ مقدم الذکر خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے''

(اسرار خودی پیر اغراض کا جواب)

۵۔ ''خدا نے علم کو ہدایت کی کہ دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر۔ پھر اس حصے کو حاصل کرنے کا طریقہ بھی بتایا اور اسی کا نام شریعت اسلامیہ کا وہ حصہ ہے جو معاملات سے تعلق رکھتا ہے۔''

(اسرار خودی)

۶۔ ''عجمی تصوف جزو اسلام نہیں۔ یہ ایک قسم کی رہبانیت ہے جس سے اسلام کو قطعاً تعلق نہیں اور جس کے اثر سے اسلامی اقوام میں قوت عمل مفقود ہو گئی ہے۔''

(اسرار خودی)

۷۔ ''اس میں شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے

جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔ آپ کو خیر القرون والی حدیث یاد ہو گی اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: میری امت میں تین فرقوں کے بعد سمن کا ظہور ہو گا سمن سے مراد رہبانیت ہے جو وسط ایشیائی اقوام میں مسلمانوں میں پہلے سے رائج تھی۔'' (سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط)

۸۔ ''مجدد الف ثانی کے قول کے مطابق تصوف شعار فقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے۔ یہ عین اسلام ہے مگر صوفیائے اسلام میں ایک گروہ بھی ہے جو شریعت اسلامیہ کو علم ظاہر کے حقارت آمیز خطاب سے یاد کرتا ہے اور تصوف سے وہ باطنی دستور العمل مراد لیتا ہے جس کی پابندی سے سالک کو فوق الادراک حقایق کا عرفان یا مشاہدہ ہو جاتا ہے؟ (علم ظاہر و باطن)

۹۔ ''معرفت کو علم پر ترجیح دینا مذہبی اعتبار سے ہر قسم کی رہبانیت کی جڑ ہے اور علمی اعتبار سے ان تمام علوم حسیہ عقلیہ کی ناسخ ہے جن کی وساطت سے انسان نظام عالم کے قویٰ کو مسخر کر کے اس زمان و مکان کی دنیا پر حکومت کرنا سیکھتا ہے''

(علم ظاہر و علم باطن)

گویا اقبال کے نزدیک اخلاص فی العمل، احسان اور ولایت کے طور پر تصوف عین اسلام ہے۔ انہیں یہ بھی تسلیم ہے کہ جب علما نے قوانین اسلام کی ترجمانی میں تنگ نظری سے کام لیا تو بعض صوفیوں نے جو مسلمانوں کے اعلیٰ ترین ذہنی معیار کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کی مخالفت کر کے ایک اچھا قدم اٹھایا لیکن تصوف میں جب رہبانیت در آئی، دنیا اور کار دنیا کو نظر انداز کیا جانے لگا۔ جب اس نے جبر اور انفعالیت کے فلسفے کی ترجمانی کی، جب حرکت اور عمل سے دور ہو گیا۔ جب شاعری کے ذریعہ سے گت کشتۂ دوست اور کشتۂ دشمن کا امتیاز اٹھ گیا۔ جب طریقت کو شریعت کے مقابلے میں رکھا گیا، جب پیر پرستی اور قبر پرستی کی بنیاد پڑی، جب نو فلاطونی

مسیحی، بدھ اور زرتشتی اثرات تصوف میں داخل ہو گئے اور انہوں نے قوائے عمل کو شل کر دیا تو وہ اس تصوف کے مضر اثرات کی نشاندہی کرنے لگے پیوستن کے مقابلے میں گسستن، وصال کے مقابلے میں فراق، فنا کے مقابلے میں بقا، وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود، کو جبر کے مقابلے میں اختیار پر انہوں نے زور دینا شروع کر دیا۔ کمال ترکِ آب و گل سے مہجوری کے بجائے تسخیر خاکی و نوری ٹھہرا، فقر کے معجزات میں تاج و سریر و سپاہ نظر آئے اور اس طرح فقر میروں کا میر اور شاہوں کا شاہ نظر آیا۔

بظاہر اس میں تضاد ہے، مگر یہاں یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اقبال تاریخی اسلام کے مقابلے میں حقیقی اسلام کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ وہ جہاں عرب شہنشاہیت کے خلاف ہیں، وہاں آریائی فکر ایرانی قومیت، نو فلاطونی اثرات، مسیحی رہبانیت اور بدھ مت کے ان اثرات کے بھی خلاف ہیں جو اسلامی فکر میں داخل ہو گئے تھے۔ مارشل ہاجسن نے اپنی کتاب "The Venture of Islam" میں بیسویں صدی میں اسلام کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شاید اسلام کی جمہوریت کسی نہ کسی شکل میں جدید دور کو متاثر کرتی رہے گی، لیکن یہ نہ بھی ہو تو فارسی شاعری اور اس میں تصوف کے اثر سے انسان دوستی کے نقوش بہر حال فکر انسانی کو برابر تب و تاب دیتے رہیں گے۔ گویا ہاجسن تاریخی اسلام کو اہمیت دیتا ہے جبکہ اقبال حقیقی اسلام کو۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ جس طرح اقبال دراصل حافظ کی شاعرانہ عظمت کے قائل ہیں، مگر چونکہ ان کے خیال میں حافظ کے یہاں صحو کے مقابلے میں سکر پر زور زیادہ ہے اس لیے اس کے اثرات اسلامی ذہن کے لیے نقصان دہ ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ حافظ کی شاعری تمام تر سکر کی نمائندہ نہیں ہے، ان کے جلوۂ صد رنگ کا یہ ایک ہی پہلو ہے گو اس کی اہمیت مسلم ہے مگر اقبال اپنے فلسفہ خودی کے زیر اثر ہر اس چیز کو مضر سمجھتے تھے جو خودی کو ضعیف کرے صبر

کی طرف لے جائے یا ترک دینا یا بے عملی کی طرف مائل کرے،اس لیے حافظ اور بعض صوفی شعرا کے حسین وجمیل افکار کے منفی اثرات کو کیسے نظرانداز کر سکتے تھے۔ اقبال دنیا کو فریب نہیں مانتے تھے وہ اسے آخرت کی کھیتی سمجھتے تھے۔ ان کو جمال کے مقابلے میں جلال، محبت کے مقابلے میں طاقت عزیز تھی بلکہ وہ جلال میں جمال اور طاقت میں حسن دیکھتے تھے۔ اس لیے جس طرح وحدت الوجود کے اثر سے ان کے نزدیک مسلمانوں میں واقعاتی حس کم ہوگئی۔ اسی طرح حافظ اور بعض صوفی شعرا کے اثر سے ان میں جبریت اور رہبانیت کا میلان بڑھ گیا اور اسلام کے ارضی، حرکی، فعال اور علمی پہلو سے غفلت عام گئی۔ بہر حال اقبال رومی جیسے عظیم صوفی شاعر کو اپنا قافلہ سالار مانتے ہیں اور اگرچہ بقول پروفیسر وحیدالدین ''اقبال رومی کے ساتھ اپنے عوالم خیال میں پرواز کر سکتے ہیں لیکن ان کے ساتھ ان کی اپنی دنیا میں رقص نہیں کر سکتے۔'' پھر بھی رومی سے اقبال کا شغف ظاہر کرتا ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو اہمیت دیتے ہیں، وہ تصوف پر بحیثیت تصوف کے معرض نہیں ہیں بلکہ اس کے مخصوص تاریخی تعصّبات و اعتقادات کے ناقد ہیں۔ عالم ظاہر اور عالم باطن کے امتیاز اور شریعت اور طریقت کی الگ الگ راہوں کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک چونکہ رومانیت کی مشہا نفرادیت کے حصول سے آزادی حاصل کرنے میں نہیں بلکہ اس کے اور زیادہ قطعی تعین میں ہے یعنی جتنی زیادہ روحانیت میں ترقی ہوگی اتنا ہی فرد کی فردیت میں اضافہ ہوگا اس لیے وہ تمام مسلک اور نظریے جو انفرادیت کو فنا کرنے کی طرف لے جاتے ہیں۔ جو انسان کو یزدان صفات بنانے میں خارج ہوتے ہیں، جو صرف دیکھنے کو کافی سمجھتے ہیں اور بدلنے کی فکر نہیں کرتے اقبال کے نزدیک مستحسن نہیں۔

یہاں یہ بات بھی واضح کر دینا چاہیے کہ اقبال اس خطے کے پیش نظر جو عالم اسلامی خصوصاً ہندوستان میں اسلام کو لاحق تھا۔ حقیقی اسلام اور حقیقی تصوف کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرتے رہے مگر انہوں نے اپنے فلسفہ خودی اور اسکے مضمرات کی روشنی میں اسلام کی

تاریخ میں تصوف کے مجموعی رول کو مناسب اہمیت نہ دی۔ اقبال داراشکو پر اورنگ زیب کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ مجدد الف ثانی اور ان کے وحدت الشہود کے نظریے کے بہت قائل ہیں مگر شاہ ولی اللہ نے دونوں کے فرق کو جزوی قرار دیا تھا اور داراشکوہ اور اورنگ زیب کی جنگ قطعی سیاسی نوعیت کی تھی اور داراشکوہ قادری سلسلہ میں بیعت تھا اور جو ملحدانہ خیالات اس سے کچھ حلقوں میں منسوب کیے جاتے ہیں، ان کی صحت مشتبہ ہے۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں فوق کو لکھا تھا کہ اورنگ زیب کو حافظ کے ایک شعر نے کچھ گانے والیوں کو دریا برد کرنے سے باز رکھا اور وہ اس سے موسیقی اور شاعری کے مضر اثرات ثابت کرتے ہیں حالانکہ اس سے بہت زیادہ مثالیں موسیقی اور شاعری کے جذبات کو ترفع اور تزکیہ نفس عطا کرنے کی دی جاسکتی ہیں۔ کہنا یہ ہے کہ صوفیائے کرام نے اسلام کے فروغ میں جو عظیم الشان رول ادا کیا ہے اس سے انکار ممکن نہیں ہے۔ خود ہندوستان میں حضرت معین الدین چشتی، حضرت بختیار کاکی، حضرت نظام الدین اولیا، بندہ نواز گیسودراز شاہ شرف الدین جیسے صوفیائے کرام کی مثالیں دی جاسکتی ہیں، علما شہروں میں ہوتے تھے اور ان کا رابطہ عوام سے کم تھا۔ صوفیائے کرام خدا کی سرزمین پر ہر جگہ پھیلے ہوئے تھے۔ ان کا تعلق عوام سے گہرا تھا۔ ان کے حلقے میں آکر لوگ روحانیت سے آشنا بھی ہوتے تھے اور خدمت خلق کے جذبے سے سرشار بھی۔ مولانا ابوالحسن علی نے لکھا ہے کہ چنگیز خان کے حملوں کے بعد وسط ایشیاء کے حکمرانوں کو اسلام کی طرف لانے میں صوفیائے کرام کا سب سے بڑا ہاتھ ہے۔ خود کشمیر کی تاریخ میں شاہ ہمدان اور دوسرے بزرگوں کی اسلام کو پھیلانے میں گراں قدر خدمات کا سب کو اعتراف ہے۔ ہندوستان میں نقش بندی، سہروردی، چشتی اور قادری سلسلوں کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو ان بزرگوں کی انسان دوستی، اخوت و مساوات، خدمت خلق، عوام سے گہرا رابطہ سب کا نقش گہرا ہو جاتا ہے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کہا کرتے تھے کہ میرے گھر کے دو دروازے ہیں۔ بادشاہ ایک سے داخل ہوتا ہے تو میں دوسرے

سے چلا جاتا ہوں۔ اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اسلام کے انحطاط کی ذمہ داری تمام تر صوفیا پر نہیں ڈالی جاسکتی۔ ہاں جب تصوف پیر پرستی اور قبر پرستی اور افکار واشغال کے سہارے، ایک ایسا مسلک بن گیا جس کی آڑ میں ہر قید سے آزادی مل گئی اور جب اس نے ایک منفعت بخش کاروبار کی حیثیت اختیار کرلی تو اس پر اعتراضات قدرتی تھے۔

اس لیے اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ تصوف چونکہ زیادہ تر عجمی ہے اس لیے اس کے مضر اثرات سے آگاہ رہنا چاہیے۔ بلکہ یہ ہے کہ کیا ہم اسلامی تاریخ کو اور تصوف کے اس میں رول کو نظر انداز کر دیں۔ اقبال عجمیت کے خلاف ساری عمر نبرد آزما رہے مگر انہوں نے بکھرے خیالات میں یہ تسلیم کیا تھا کہ فتح ایران نے اسلام کو جو کچھ دیا اسے کیسے بھلایا جاسکتا ہے۔ انہوں نے ضرب کلیم کی ایک نظم ''مدنیت اسلام'' میں عرب کے سوز دروں کے ساتھ عجم کے حسن طبیعت کی اہمیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ انہوں نے خطبات میں صوفیائے کرام کی اس خدمت کو بھی سراہا ہے جو انہوں نے اسلامی فکر کے فروغ میں انجام دی۔ اس لیے اقبال کو تصوف کا مخالف سمجھنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ بعض صوفیوں کی تاویلوں اور بعض غیر ذمہ دارانہ بیانات کی وجہ سے چونکہ اسلامی طرز زندگی میں ضعف آیا اور بعض احکام کی تعمیل میں تساہل ہوا۔ اس لئے اقبال نے ان کی نکتہ چینی ضروری سمجھی۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اپنی کتاب ''اسلام'' میں اس بات پر زور دیا ہے کہ تصوف رفتہ رفتہ مذہب کے اندر ایک اور مذہب بن گیا۔ ظاہر ہے کہ یہ اسلامی حدود سے تجاوز ہے۔ لیکن اسلامی تاریخ میں اس کا جو کارنامہ ہے اور عام انسانیت کے لیے اس میں جو اپیل ہے۔ اسے بہر حال ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ جس طرح اسلام صرف علماء کی جاگیر نہیں ہے اسی طرح وہ صوفیوں کی جاگیر بھی نہیں۔ اقبال نے اپنے خطبات میں نبوت اور ولادیت کے فرق کو واضح کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی ہے، انہوں نے مولانا عبدالقدوس گنگوہی کا قول نقل کیا ہے۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم عرش تک پہنچے اور واپس گئے۔ بخدا اگر مجھے یہ موقع ملتا تو میں

کبھی واپس نہ آتا۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفی واپس نہیں آنا چاہتا اور اگر آتا بھی ہے تو اس کی واپسی عام انسانیت کے لیے زیادہ معنی خیز نہیں ہوتی مگر نبی کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے وہ اس لیے واپس آتا ہے کہ وقت کے بہاو پر اثر انداز ہو، تاریخ کی طاقتوں پر اقتدار حاصل کرے اور افکار کی ایک نئی دنیا تخلیق کرے۔ یعنی اقبال کو ولایت سے انس کے باوجود نبوت کے مشن سے غرض ہے اور اس کو انسانیت کے لیے باعث نجات سمجھتے ہیں مگر جیسا کہ پروفیسر وحید الدین نے کہا ہے ''وہ جہت جو اقبال کے نزدیک نبی ﷺ کے شعور کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی خلوت کی بصیرت کو جلوت میں موثر بنانا مقام برگزیدہ اولیاء کا شعار رہا ہے۔ ان مقدس ہستیوں کا بڑا گروہ صرف استغراق اور محویت کو اپنی زندگی کا منشا نہیں بناتا بلکہ تہذیب نفس اور عالم گیر محبت کی ترویج بھی پیش نظر رکھتا ہے اور بظاہر دنیا سے منقطع خانقاہوں اور زاویوں سے ایسی شمع روشن ہوئی ہے میں کی روشنی بھی آج تک دلوں کو منور کرتی ہے اور ہر زمانے میں ایسی پر اسرار شخصیتیں بھی رہی ہیں جو کسی تاریخ میں مذکور نہیں لیکن ہمیشہ کے لیے اپنے پیچھے ایک خوشبو چھوڑ جاتی ہیں۔ یہی وہ مرد خدا ہیں جن کو دنیا کا گرد و غبار چھپا تو دے سکتا ہے لیکن جن کے نقوش کو وہ مٹا نہیں سکتا۔''

(فکر اقبال۔ ص ۲۷۔۱۷۱)

اور کیا اردو اور فارسی کی ساری صوفیانہ شاعری گمراہی اور چند رندوں کی مستی کی ترنگ ہے۔ ایک مغربی نقاد نے کہا ہے کہ ہر زبان میں بڑی شاعری ایک منزل پر صوفیانہ ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب کیا ہے۔ شاعری پورے انسان کی روح کا نغمہ ہے۔ یہ الفاظ کا رقص ہے، شاعر کا وحدان اسے وہ چشم بصیرت عطا کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ ہر ظاہر کے باطن اور ہر حقیقت کی تہ تک پہنچ جاتا ہے۔ شاعر کی پرواز اپنی بلندی میں صوفی کی پرواز سے مشابہ ہوتی ہے۔ شاعرانہ تجربے تک پہنچنے کے لیے شاعر کی زبان کے سارے سرمائے، اس کے انسلاکات، اس کے سخن

اور اس کے ماورائے سخن سے آشنا ہونا ضروری ہے۔ صوفیانہ تجربے تک پہنچنے میں شاعری مدد کرتی ہے، بشر یکہ انسان اپنے وقتی، مادی، آنی اور فانی ماحول سے بلند ہو سکے۔ پھر صوفیانہ تجربہ بھی اپنی زبان، اپنی اصطلاحات اور اپنے اسرار و رموز رکھتا ہے۔ آج کا انسان جسے مغربی تہذیب میں سائنس اور عقلیت نے اسیر کر رکھا ہے اپنی جڑوں اور بنیادوں سے کٹ گیا ہے۔ اس کی شخصیت کو جو استواری، جو توانائی، جو راست سمت، کلاسیکی شاعری عطا کر سکتی ہے اس سے وہ اپنے ماحول کی مجبوریوں، غلط تعلیم، سیتی سیاست اور آج کی زندگی کی دیوانی دوڑ کی وجہ سے محروم ہے۔ اردو اور فارسی کی کلاسیکی شاعری میں سب سے بڑا، سب سے سنہرا اور سب سے زیادہ ہمہ گیر، وہ اخلاقی نظریہ ہے جو تصوف کی دین ہے۔ اس میں جو رواداری، جو وسیع المشربی، جو دلدہی اور دلداری، جو عشق جو ادب ہے اس سے لوگ سرسری گذر جاتے ہیں، حالانکہ اس میں ایک جینے کا سلیقہ چھپا ہوا ہے جو شاعری کے رمز و ایما میں بیان ہوا ہے۔ مثلاً عشق کا تصور جو میرؔ یا دردؔ یا غالبؔ یا اقبالؔ کے یہاں ملتا ہے، جنسی تجربہ نہیں ہے اس سے بہت مختلف ہے۔ اقبال کے یہاں تو اس کا تصور اتنا بلند ہے کہ وہ پکار اٹھتے ہیں:

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولین ہے عشق

عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

یعنی یہ عشق محض سستے معنی میں عقل کی ضد نہیں، بلکہ باطنی نظر ہے، حقیقت تک پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے اور ایک راہ نما۔ زیرکی ابلیس تک لے جاتی ہے۔ آدم کی فضیلت عشق ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم اقبال ایک قسم کے تصوف کے مخالف تھے اور دوسرے قسم کا تصوف ان کی شاعری کا بہترین سرمایہ ہے۔ بال جبریل کی ایک غزل کے چند شعر ملاحظہ ہوں:

علم کا مقصود ہے پاکی عقل و خرد فقر کا مقصود ہے عفتِ قلب و نگاہ

علم فقیہ و حکیم ، فقر مسیح و کلیم　　علم ہے جویائے راہ، فقر ہے دانائے راہ

فقر مقام نظر ، علم مقام خبر　　فقر میں مستی ثواب، علم میں مستی گناہ

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور　　اشہد ان لا الہٰ، اشہد ان لا الہٰ

چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی　　ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کار سپاہ

دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو　　تیری نگاہ توڑ دے آئینۂ مہر و ماہ

اور جاوید نامہ میں منصور حلاج کی زبان سے کہتے ہیں:

نقش حق اول بجاں اندر فتن　　بازاو را درجہاں انداختن

نقش جاں تا در جہاں گردد تمام　　می شود دیدار حق دیدار عام

اس لیے تصوف کے ساتھ اقبال کے رویے کو سمجھنے کے لیے صرف اسرار و رموز اور اس دور کے مضامین اور خطوط کی بنیاد پر رائے قائم کرنا درست نہ ہوگا بلکہ خطبات کے اقبال اور جاوید نامہ اور ارمغان کے اقبال کو بھی مناسب اہمیت دینی ہوگی۔ شروع میں ان کو کتاب الطّواسین میں الحاد وزندقہ نظر آیا تھا لیکن مسنیوں (NONMASSIG) کی تحقیق سے بہرہ مند ہونے کے بعد جاوید نامے میں منصور عشق نبوی سے منور ایک شمع نظر آتے ہیں۔ محی الدین ابن عربی کے متعلق جو انہوں نے کیا کچھ نہیں کہا تھا، مگر خطبات میں ان کے استدلال سے مدد لی ہے۔ عشق نبوی جو تصوف کی روح ہے۔ ارمغان میں ان کے منہ سے یہاں تک کہلواتا ہے۔

تو باش این جا و با خاصاں بیامیز　　کہ من دارم ہوائے منزل دوست

جیسا کہ پروفیسر شمل نے اپنے ایک مضمون "IQBAL IN THE CONTEXT OF INDO-MUSLIM MYSTICAL REFORM MOVEMENT" میں کہا ہے، اقبال تصوف کے رمز شناس تھے اور انہوں نے تمام اکابر صوفیا کی تصانیف اور صوفیانہ شاعری کا بڑا گہرا مطالعہ

کیا تھا۔اور بعض کے متعلق ان کی رائے میں تبدیلی بھی ہوئی۔عراقی کی خطبات میں تحسین جوئی کی۔سنائی کو مسافر میں خراج عقیدت پیش کیا۔منصور کے متعلق پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے،داتا گنج بخش سے ان کی عقیدت کا جابجا اظہار ہوا ہے۔وہ قادری سلسلے میں بیعت ہونے کے باوجود ،ذہنی طور پر نقشبندی سلسلے سے زیادہ قریب ہیں اور دہلی کے اس سلسلے سے فیض یاب جو شاہ ولی اللہ مظہر جان جاناں اور خواجہ میر درد کے یہاں ملتا ہے۔ان کے اعتراضات مسلم ہیں۔منصور کے یہاں عبدہ کی اصطلاح کے ذریعہ سے انسان کامل پر توجہ اور ابلیسیت کا المیہ،ان سب سے اقبال نے کام لیا ہے۔رومی نے کہا تھا کہ میں قرآن سے مغز لیتا ہوں اور ہڈیاں کتوں کے آگے ڈال دیتا ہوں۔اس تلامذہ میں اقبال نے تصوف کے مغز کو لے لیا ہے اور اس کی ہڈیوں کو علیحدہ کر دیا ہے۔

آج کے دور میں تصوف کی معنویت

(مشیر الحق)

آج کے دور میں تصوف کی معنویت کا پتہ چلانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم دو باتوں کے بارے میں اپنے ذہن کو صاف کرلیں۔ ایک تو یہ کہ تصوف سے ہماری مراد کیا ہے، اور دوسرے یہ کہ آج کے دور کی خصوصیات کیا ہیں۔

صوفی ادب میں تصوف کی مختلف تشریحات ملتی ہیں لیکن ہر قسم کے تشریحی اختلافات کے باوجود اس بات پر ہمیشہ اجماع رہا ہے کہ تصوف دائرہ اسلام کے اندر ہے اور اسلامی ذمہ داریوں سے عہدہ براہونے کے لیے، دوسرے ذرائع کی طرح ایک ذریعہ ہے، ہاں بحث اس پر رہی ہے کہ تصوف کی بنیاد کیا ہے، صوف یا صفیٰ۔ ویسے تو یہ صوف اور صفیٰ بحث اپنی جگہ خود دلچسپ ہے، لیکن سردست بے موقع ہے۔ بہر حال جو لوگ صوف کو تصوف کی بنیاد مانتے ہیں وہ بھی اسے تصوف کا مقصد و منتہا نہیں کہتے۔ تصوف دراصل ایک کیفیت ہے جس کی ابتدا بھلے ہی صوف ہو لیکن انتہا بہر حال صفیٰ ہے۔ صوف تو صرف ایک علامت ہے اور اگر ہم اسے علامت ہی تک محدود رکھیں تو پھر نتیجہ تک پہونچنے میں سہولت ہوگی۔

بدقسمتی سے ہم اکثر و بیشتر علامات کو اتنی اہمیت دے دیتے ہیں کہ وہ خود مقصد بن جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب بھی صوف کو علامت سے زیادہ کا درجہ دیا گیا تو پوری توجہ ظواہر پر مرکوز ہوکر رہ گئی، مثلاً صوفی کے لیے لباس ضروری بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر ضروری ہے تو پھر کس قسم کا لباس پہنے۔ اس کا رنگ کیسا ہو۔ اس کی تراش خراش کیسی ہو، گویا اصل چیز ”یونی فارم“ ہے اور اسی سے باطن کی صفائی ہوگی۔ یہ ذہنیت ان لوگوں کی ذہنیت سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے

جنہیں حضرات صوفیہ ''اہل ظاہر'' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو ریشمی کپڑے اور سونے کے استعمال سے منع کیا تھا۔ دیکھا جائے تو اس حکم میں ریشم اور سونا علامت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دور نبوی کے سماج میں ریشم اور سونے کا استعمال فخر ومباہات کی پہچان تھا اور ان کا استعمال اس مساوات کی راہ میں روڑے کی حیثیت رکھتا تھا جو اسلام انسانوں کے درمیان پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن جب ہم نے علامت کو خود ایک مقصد قرار دید یا تو پھر بحث اس بات پر ہونے لگی کہ ریشم اور سونے کا استعمال بذاتہ ممنوع ہے یا ملاوٹ کے ساتھ انہیں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سونے کی معمولی سی انگوٹھی تو حرام ٹھہری لیکن اس سے کہیں زیادہ مہنگی دھاتوں مثلاً پلاٹینیم یا ہیرے کا استعمال قانونی طور سے جائز قرار پایا۔ یہ علامت کو اصل قرار دید ینے کا ثمرہ ہے۔

صوفیا ہمیشہ اس بات پر اصرار کرتے رہے ہیں کہ تصوف عین اسلام ہے اور علیم معرفت کتاب وسنت کا پابند ہے جسے شریعت کا علم نہ ہو، راہ طریقت میں اس کی پیروی کی جائے ہمارے اپنے زمانہ کے مشہور صوفی عالم مرحوم شیخ الحدیث مولانا محمد ذکریا نے تصوف کے بارے میں لکھا ہے کہ تصوف نام ہے احسان اور اخلاص نیت کا۔ احسان تو یہ ہے کہ انسان ہمہ وقت محسوس کرے کہ وہ خدا کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہے۔ اور اخلاص نیت یہ ہے کہ انجام سے بے پرواہو کر صرف خدا کی خوشنودی کی خاطر کام کو کیا جائے اور یہی اسلام ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو ہمارے مضمون کا عنوان ہونا چاہیے تھا ''آج کے دور میں اسلام کی معنویت''، لیکن الفاظ کے اپنے مفاہیم ہوتے ہیں۔ اس لیے جب اسلام کے بجائے تصوف کا لفظ استعمال کیا گیا ہے تو پھر کوئی نہ کوئی اس کی وجہ ہوگی۔

بلاشبہ اسلام عین کتاب وسنت ہے، لیکن خود کتاب وسنت میں جو کچھ ہے اس کی تعین افراد کے ذہنی مدارج اور حالات وزمانہ کی رعایت کے مطابق ہوتی رہی ہے۔ اور اسی کا نتیجہ ہے

کہ ہمیں تاریخ اسلام میں دو دھارے نظر آتے ہیں، ایک دھارا تو ان بزرگوں کی محنت کے نیتجہ میں سامنے آیا جن کی نظروں میں فرد کی قلبی کیفیات کے مقابلے میں معاشرہ کا اجتماعی نظم وضبط زیادہ اہمیت کا حامل تھا۔ اس دھارے کو ہم ترسیل سخن کی خاطر ''قانونی دھارے'' کا نام دے رہے ہیں۔ آپ اگر چاہیں تو کوئی اور نام دے سکتے ہیں۔ بہرحال اس دھارے میں معاشرہ اصل ہوتا ہے اور فرد کی حیثیت ضمنی ہوتی ہے۔ دوسرا دھارا ان بزرگوں کا ہے جن کے نزدیک اصل فرد ہے، اور معاشرہ صرف افراد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ہم اس دھارے کو سہولت کی خاطر ''صوفی دھارا'' کہہ سکتے ہیں، یہ دونوں دھارے ایک ہوتے ہوئے بھی جزئیات میں الگ الگ ہیں۔ مقصد دونوں کا ایک ہے، لیکن راہ مقصد کے انتخاب میں یہ دونوں باہم مختلف ہیں۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھئے۔ قرآن امت مسلمہ کو خیر امت کا لقب دیتا ہے اور اس کا فریضہ یہ بتاتا ہے کہ وہ ''امر بالمعروف'' اور ''نہی عن المنکر'' کی راہ پر گامزن ہو۔ اس حکم کی روشنی میں فرد کی اپنی ذات معاشرہ کے مقابلہ میں ثانوی ہوجاتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ قرآن میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ قیامت کے دن کوئی کسی کے کام نہ آئے گا۔ ماں باپ، بھائی بہن، سب اپنی اپنی مصیبتوں میں گرفتار ہونگے اس لیے ہر شخص خود اپنے بچاؤ کا انتظام وقت آنے سے پہلے کرے۔ دونوں آیتیں برحق؛ لیکن اگر امر بالمعروف کو ترجیح دیں تو اسلام ایک ایسے معاشرتی نظام کی شکل اختیار کرلیتا ہے جس میں ہر فرد دوسرے فرد کی اصلاح کا ذمہ دار ٹھہرتا ہے، اور اگر دوسری قسم کی آیات کو ترجیح دیں تو پھر بقول شاعر: غیروں کی کیا پڑی تجھے اپنی نبیڑ تو۔ پہلا قانونی دھارا ہے اور دوسرا صوفی دھارا دونوں کا مقصد رضائے خداوندی ہے، بس معاملہ ترجیحات کا ہے۔

تصوف کے موضوع پر تو خاصی گفتگو ہوچکی۔ اب آئیے ذرا اس مسئلے پر غور کریں کہ

موجودہ زمانہ کی خصوصیات کیا ہیں، کیونکہ اس کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ آج کے دور میں تصوف کی کوئی معنویت ہے یا نہیں۔

آج کا انسان بیگانگی اور اجنبیت کا شکار اور ''شہر گزیدہ'' ہے۔ شہروں کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ وہاں انجمن میں رہتے ہوئے بھی انسان تنہا ہوتا ہے، اس کے پرانے رشتے ٹوٹ چکے ہوتے ہیں اور نئے رشتے قائم نہیں ہو پاتے۔ شہری زندگی حقیقتاً ریل کے سفر کی طرح ہوتی ہے، جہاں آپ سفر کے اختتام پر اپنے ہم سفروں کے پتے نوٹ کر لیتے ہیں اور اس امید پر رخصت ہوتے ہیں کہ ایک دوامی رشتہ قائم ہو گیا ہے، لیکن ابھی ٹرین باہری سگنل سے نکلنے بھی نہیں پاتی کہ پتے کا کاغذ کہیں کھو جاتا ہے۔ غرض کہ شہری اجنبیت نے انسان کا اعتماد خود انسان پر سے اٹھا دیا ہے اور اس کی شخصیت اپنے ہی خول میں سمٹ کر رہ گئی ہے۔

آج کے انسان کے لیے زندگی چونکہ خود اس کی اپنی ذات میں محدود ہو کر رہ گئی ہے اس لیے اجتماعی زندگی کے تقاضوں کو نہ تو وہ محسوس کرتا ہے اور نہ ہی محسوس کرنا چاہتا ہے، انجام کار انسانیت کو خود پروری کا مرض گھن کی طرح کھائے جا رہا ہے۔ آج کی خود پروری دراصل ایک قسم کی اجتماعی بے مقصدیت ہے۔ جب انسان کے سامنے کوئی اعلیٰ مقصد نہ رہ جائے تو پھر اس کی زندگی میں ایک قسم کا ''بے رخا پن'' پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ ہر جہت میں قدم اٹھاتا ہے لیکن مصائب و مشکلات سے گھبرا کر اسی نقطہ پر واپس آ جاتا ہے جہاں سے اس نے سفر کی ابتدا کی ہوتی ہے۔ ماضی میں جھانکنے سے اسے وحشت ہوتی ہے۔ مستقبل سے وہ ناامید ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ''حال'' ہی اس کا ملجا و ماوا بن جاتا ہے اور اگر بدقسمتی سے ''حال'' حسب حال نہ ہوا تو پھر اس کے لیے خودکشی اور خودسوزی کے علاوہ کوئی اور چارہ کار نہیں رہ جاتا۔ ایسی صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ تصوف سے ہمیں کیا مدد پہونچ سکتی ہے۔

قانونی دھارے کے لیے موجودہ صورت حال بالکل نئی ہے۔ اس دھارے کی

افادیت اسی سماج میں محسوس کی جاسکتی ہے جو پہلے سے اس دھارے کے اندر ہو یا پھر وہ ازخود اس دھارے کے اندر آنے کے لیے دل وجان سے تیار ہو، لیکن یہاں معاملہ بالکل الٹا ہے۔ معاشرہ ایک بے معنی لفظ بن کر رہ گیا ہے۔ اور ہر فرد اپنی جگہ پر ایک انجمن ہے۔ اس لیے علاج بالمثل کے مطابق اسے فایدہ بھی اسی دھارے سے پہنچ سکتا ہے جہاں اصل اہمیت فرد کو حاصل ہو۔ تصوف اگر چہ ایک شخصی معاملہ ہے لیکن حقیقتاً اس دھارے میں شخص اپنی شخصیت کو باقی رکھتے ہوئے سماجی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کا اہل بنتا ہے۔ یہاں شخصی کا مطلب سماج سے لاتعلق نہیں ہے کیونکہ صوفی دھارے میں بھی سماج کی طرف نظر کر کے ذات کی تکمیل ممکن نہیں ہے۔ دراصل ذات اور سماج کے مسئلہ میں تصوف کے بارے میں ایک عام غلط فہمی یہ ہے کہ تصوف چونکہ ترک دنیا کی تعلیم دیتا ہے اس لیے ایک صوفی کی نظروں میں سماج اور سماج کے تقاضے کوئی معنی نہیں رکھتے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ غلط فہمی دراصل اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ صوفیا نے اظہار خیال کے لیے جو علامتی زبان اختیار کی ہے ہم اس کے مفہوم کو سمجھنے سے قاصر رہے۔ صوفیا نے ترک دنیا کی تعلیم ضرور دی ہے، لیکن یہ تو دیکھئے کہ ترک دنیا سے ان کی مراد کیا ہے۔ مولانا روم کے الفاظ میں:

چیست دنیا، از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

گویا اگر انسان خدا سے غافل نہیں ہے تو پھر وہ قماش ونقرہ اور فرزندوزن سب کچھ رکھتے ہوئے بھی صوفی دھارے کے تقاضوں کو پورا کر رہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ راجہ جنک کے پاس ویاس جی نے اپنے ایک بیٹے سکھدیو کو گیان حاصل کرنے کے لیے بھیجا۔ بیٹے نے جب راجہ کا دربار دیکھا تو اس نے سوچا کہ یہ حضرت تو خود جگت بیوپاری ہیں بھلا مجھے کیا تعلیم دیں گے۔ بہر حال راجہ نے ایک دن شہر کو سجانے کا حکم دیا اور سکھدیو جی کے ہاتھ پر دودھ سے بھرا ہوا ایک کٹورا رکھ کر ان

سے کہا کہ جاؤ شہر کی سیر کرو، ساتھ ہی ساتھ دو شمشیر برہنہ سپاہی بھی بھیجے اور انہیں ہدایت کی کہ وہ پیالے پر نظر رکھیں اگر دودھ کا ایک قطرہ بھی چھلک جائے تو بے محابا سکھدیو کی گردن اڑا دیں۔ شام تک پورے شہر کا چکر لگا کر سکھ دیو جی جب دربار میں واپس آئے تو راجہ جنک نے ان سے کہا کہ آج تو تم نے خوب سیر کی ہوگی وہ بولے مہاراج سیر کیا خاک کی۔ مجھے تو اس کٹورے کی حفاظت بلا سے جان ہو رہی تھی۔ خوف تھا کہ دودھ چھلکا اور گردن ماری گئی۔ بھلا اس حالت میں کہیں سیر تماشے کا ہوش رہتا ہے۔ مجھے تو ہر طرف دودھ نظر آرہا تھا۔ راجہ جنک نے کہا، سکھدیو! جس طرح تم پر یہ چند گھڑیاں گزری ہیں، میرا ہر وقت یہی حال رہتا ہے۔ میری ظاہری حالت پر نہ جاؤ۔ میرا اصل مقصد تو رضائے الٰہی ہے۔ مال و جاہ سب ہیچ ہے۔ یہ تو خدا کی سونپی ہوئی ذمہ داری ہے۔ اسی کی خاطر اٹھائے ہوئے ہوں یہ سمجھ لو کہ سپاہی ملک الموت ہے، تن کٹورا ہے، من دودھ ہے۔ اور راستے کا راگ و رنگ دنیائے فانی کی سیر و تفریح ہے۔ جس طرح تم سپاہیوں کے خوف سے تماشا نہ دیکھ سکے اسی طرح ہم بھی دنیا کے دھندے میں مشغول نہیں ہو پاتے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ دودھ گر جائے یعنی دل یادالٰہی سے چوکے اور گردن ماری جائے

جب کوئی اپنے من کو لگاوے

من کے لگاپوں سے ہر پاوے

کبیؔر نے اپنے ایک دوہے میں کہا ہے کہ ''ڈھائی اکھشر پریم کا پڑھے سو پنڈت ہوئے'' یہی تصوف دھارا ہے۔ حضرت ابوبکر شبلی اپنے وقت کے اجلۂ صوفیا میں تھے، وہ کہا کرتے تھے کہ ''صوفی اسی وقت صوفی ہوتا ہے جب وہ ساری خلقت کو اپنی عیال خیال کرے اور اپنے کو ان سب کا کفیل اور بوجھ اٹھانے والا سمجھے'' قانونی دھارے اور صوفی دھارے کا بنیادی فرق ہمیں یہاں نظر آتا ہے۔ قانونی دھارے میں خلق اللہ کی عیال ہے اور صوفی دھارے میں وہ خود صوفی کی

عیال ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ صوفی اپنے کو اللہ کے مقابلے میں ایک قایم بالذات شخصیت سمجھتا ہے۔ اس کے برعکس یہ فرق ایک خاص قسم کی ذہنیت کو نمایاں کرتا ہے، اگر ہم مخلوق کی دیکھ بھال خدا کے ذمہ کر دیں تو پھر ذمہ داریوں سے ہم بری ہو جاتے ہیں، لیکن اگر ہم خود ان کے کفیل ہوں تو پھر ان کے دکھ درد کی ذمہ داری ہمارے سر ہوگی۔ اور ہم یہ کہہ کر عہدہ برا نہیں ہو سکتے کہ خدا کی مرضی یہی تھی۔

کچھ دن پہلے مجھے ایک سمینار میں شرکت کا موقع ملا تھا جہاں موضوع بحث تھا ''مسلمان اور سوشل ورک''۔ اس سمینار میں جو مقالے پیش کیے گئے ان میں کہیں واضح طور پر اور کہیں بین السطور میں یہ خیال ظاہر کیا گیا تھا کہ مسلمانوں میں سوشل ورک کی کوئی روایت نہیں ہے۔ آج کی صنعتی اور مشینی دنیا میں، جہاں ہر انسان اپنے خول میں رہ رہا ہے، اس بات کی ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں سماجی اور رفاہی کاموں کی اہمیت کا احساس پیدا کیا جائے۔ میرے خیال میں مذکورہ بالا نتیجہ صحیح بھی تھا اور غلط بھی، کیونکہ شرکائے سمینار نے اسلامی تاریخ کے دونوں دھاروں کو اپنی توجہ کا مرکز نہیں بنایا تھا۔

قانونی دھارے میں سماجی کاموں کی ذمہ داری قانونی طور پر ریاست کے سر ہوتی ہے۔ فرد کے لیے سماجی کام حقیقتاً نوافل کا درجہ رکھتے ہیں اور یہ کوئی قابل اعتراض بات بھی نہیں ہے۔ اسلامی ریاست اصلاً ایک رفاہی ریاست ہوتی ہے۔ اور رفاہی ریاست میں فرد کی چھوٹی بڑی ہر ضرورت کی تکمیل ریاست کے سر ہوتی ہے۔ روزگار کی فراہمی، بے روزگاری اور بڑھاپے کی پنشن، تعلیم، صحت، غرضیکہ ہر چیز کی ذمہ دار ریاست ہوتی ہے۔ پچھلے ہزار برسوں میں مسلمانوں کی ریاستیں تقریبا ہر اس خطے میں رہی ہیں جہاں مسلمانوں کی معتد بہ تعداد بستی تھی۔ یہ تو پچھلے چند سو برسوں میں ایسا ہوا ہے کہ مسلم ریاستیں یا تو واقعتاً ختم ہو گئیں یا اگر باقی رہیں تو دوسروں کے رحم و کرم پر سانس لیتی رہیں۔ عام مسلمانوں کے لیے یہ ایک عجیب

وغریب صورت حال تھی۔ جب ریاست کا سایہ ان کے سر سے اٹھ گیا تو وہ حقیقتاً بے سہارا ہو گئے۔ اس کے برعکس صوفی دھارے پر اگر ہم نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ صوفیا نے سماجی کاموں سے اپنے کو اس وجہ سے کبھی بھی بری الذمہ نہیں سمجھا کہ ریاست اس کام کو کر رہی ہے۔ اور وہ ایسا کر بھی نہیں سکتے تھے کیونکہ خلق کی ذمہ داری خود ان کی اپنی تھی، اس لیے دوسرے اگر اس کام کو کر بھی رہے ہوتے تب بھی وہ جوابدہی سے نہیں بچ سکتے تھے۔

آج کے دور میں سماجی خدمت ایک سائینس بن چکی ہے۔ اس کی ایک شکل ''گاؤں گود لینا ہے''۔ اس اسکیم کے تحت سماجی کارکن پورے پورے گاؤں ایک طرح سے گود لے لیتے ہیں اور ہر طرف سے آنکھیں بند کر کے اپنی پوری توجہ گود لئے ہوئے گاؤں پر رکھتے ہیں۔ وہاں کے ایک ایک فرد سے ان کا ذاتی تعلق ہوتا ہے۔ ان کی خوشی، غمی کے شریک ہوتے ہیں۔ بچوں کی صحت، تعلیم، مقدمہ بازی، لڑائی جھگڑے ہر معاملے میں انکی حیثیت ایک بے لوث ثالث کی سی ہوتی ہے اور وہ اپنے خلوص کے اثر سے گاؤں والوں کو اپنا بنائے رکھتے ہیں۔ ہندوستان میں عیسائی رفاہی ادارے اس خدمت میں آگے آگے ہیں۔ کسی زمانے میں، جب جامعہ ملیہ اسلامیہ ''یونیورسٹی'' کے بجائے ایک ''ادارہ'' تھا تو اس نے کئی گاؤں گود لے رکھے تھے اور مسلمانوں کی طرف سے اس فرض کفایہ کو انجام دے رہا تھا۔ بہر حال اس جملۂ معترضہ سے قطع نظر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آج کی جدید ''گاؤں گود لینا'' تحریک تاریخ اسلام کے صوفی دھارے میں اول دن یا کم از کم اس دن سے رہی ہے جس دن پہلی خانقاہ کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ خانقاہیں اپنے متوسلین کی روحانی تربیت کرنے کے ساتھ ساتھ علاقہ کے سماجی مرکز کی بھی حیثیت رکھتی تھیں۔

مشینی زندگی کا ایک شاخسانہ ذہنی پراگندگی اور نفسیاتی الجھن بھی ہے جو خود پر عدم اعتمادی کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔ انسان میں خود اعتمادی اسی وقت پیدا ہوسکتی ہے جب وہ

اپنے سے بالا کسی قادر و قیوم ہستی پر اعتماد کرنے لگے۔ آج کے انسان کا اعتماد چونکہ خدا پر نہیں ہے اس لیے خود اپنی ذات پر سے بھی اس کا اعتماد اٹھ چکا ہے۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ **الا بذکر اللّٰہ تطمئن القلوب** (یعنی اللہ کے ذکر سے اطمینان قلب حاصل ہوتا ہے) اگر کسی کو مروجہ اور اد و وظائف سے اطمینان قلب حاصل ہو جاتا ہے تو اسے پورا حق حاصل ہے کہ وہ ذکر کا مطلب اور اد و وظائف ہی لے، لیکن حقیقت یہ بھی ہے کہ اور اد و وظائف خود ایک رسم بن کر رہ گیے ہیں۔ دل اور تسبیح کے دانوں کا باہمی رابطہ ختم ہو چکا ہے اور یہ ربط اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جب انسان اپنے اوپر احسان کی کیفیت طاری کر لے۔ اور وہ سچ مچ خدا کو اپنی شہ رگ سے قریب محسوس کرے۔

معالجین کا کہنا ہے کہ آج کا کوئی ظاہری یا باطنی مرض ایسا نہیں ہے جو ماضی میں نہ رہا ہو، یہ دوسری بات ہے کہ کم علمی اور ناواقفیت کے باعث ہم اس کی صحیح تشخیص کرنے سے قاصر رہے ہوں۔ نفسیاتی الجھنیں بھی کسی نہ کسی شکل میں ہر زمانے میں موجود رہی ہیں۔ پہلے کم تھیں اب زیادہ ہیں۔ پہلے چونکہ تحلیل نفسی ایک باقاعدہ سائنس نہیں بنی تھی اس لیے ان الجھنوں کو کسی غیر مرئی مخلوق کے سر منڈھ دیا جاتا تھا۔ اور تعویز، گنڈے اور اد و وظائف، جھاڑ پھونک سے ان کا علاج کیا جاتا تھا۔ صوفیا اس علاج کے ماہرین میں شمار کیے جاتے تھے۔ اس سلسلے میں ان کے واقعات کا اگر ہم بہ نظر غائر مطالعہ کریں تو صاف دکھائی دے گا کہ اگر چہ وہ آسیبی خلل کو ذہنی وسوسوں سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے لیکن مریض کی نفسیات کو سامنے رکھتے ہوئے ذہنی طور پر اسے محسوس کرا دیتے تھے کہ اس کے سر سے جن و بھوت کا سایہ اتر گیا ہے۔

۱۹ ویں صدی کے ایک مشہور عالم صوفی غوث علی شاہ قلندر گزرے ہیں، بہار کے ایک قصبہ میں ان کی پیدائش، ۷ دسمبر ۱۹۰۴ء کو ہوئی۔ درسی تعلیم اصلاً مولانا فضل امام خیر آبادی سے حاصل کی۔ دلی کے دوران قیام شاہ عبدالعزیز کے مدرسہ کے توسط سے خانوادہ عزیزی سے

تعلق پیدا ہوا، ہم درس مولانا فضل حق خیر آبادی تھے، اسلامی اور ہندو سلوک کے منازل طے کئے ۱۹ بزرگوں سے انہوں نے مختلف سلسلوں میں بیعت کی جن میں ۱۱ مسلمان تھے اور ۸ ہندو۔ تمام عمر قلندرانہ سیر وسیاحت میں گزری اور ۷ مارچ ۱۸۸۰ء کو پانی پت میں وفات پائی اور حسب وصیت ایک ایسے کھلے چٹیل میدان میں دفن کیے گیے جہاں خدا کی ذات کے علاوہ اور کوئی ان کا نگہبان نہ تھا۔

غوث علی شاہ ''اعمال'' کے ماہرین میں سے تھے لیکن اس حقیقت کے اظہار میں انہیں کبھی تکلف نہیں ہوا کہ آسیبی امراض حقیقتاً انسان کے اپنے پیدا کردہ ہوتے ہیں۔ ان کی سوانح ''تذکرۂ غوثیہ'' میں اس قسم کے بے شمار واقعات ملتے ہیں جن سے اس حقیقت کی عکاسی ہوتی ہے۔ ایک سفر میں ایک بڑھیا نے اپنی کم خوابی کی مریض بیٹی کے لیے تعویذ مانگا۔ جب قلندر صاحب تعویذ لکھ کر اسے دے چکے تب بڑھیا نے بتایا کہ اس کی بیٹی کے سر پر حقیقتاً ایک شہید مرد آتے ہیں، انہوں نے فوراً تعویذ واپس لے لیا اور کہا کہ 'اری نیک بخت، اچھا ہوا، تو نے کہہ دیا ورنہ رات کو شہید صاحب سے ہماری مفت میں لڑائی ہوتی'' بڑھیا نے جب بہت منت سماجت کی تو انہوں نے کہا کہ اچھا شہید صاحب کی نیاز کے لیے سوا روپیہ، سوا سی گھی، سوا سیر شکر اور ایک تھان لٹھے کا لاؤ۔ بڑھیا یہ سب سامان لائی اور تعویذ لے کر چلی گئی۔ قلندر صاحب نے سب سامان اپنے ساتھیوں میں تقسیم کر دیا۔ دوسرے دن بڑھیا خوش خوش ان کے پاس آئی اور بولی کہ لڑکی تمام رات آرام سے سوتی رہی۔ انہوں نے کہا بھلا آرام کیوں نہ ہوتا۔ شہید صاحب تو تمام رات مجھ سے یہاں جنگ کرتے رہے جب بڑھیا چلی گئی تو غوث علی شاہ قلندر نے اپنے ساتھیوں کو مخاطب کر کے جو بات کہی وہ یاد رکھنے کے لائق ہے۔ انہوں نے کہا یہ دنیا دار لوگ ہیں، ان سے جب تک نذر و نیاز کے نام پر کچھ لیا نہ جائے، انہیں ہم پر اعتماد ہی نہیں ہو سکتا اور جب تک یقین نہیں ہوگا فایدہ نہیں ہوگا، ورنہ کون شہید اور کیسا تعویز۔ یہ سب اپنا خیال اور وہم

ہے۔ ہم نے کسی انگریز کے سر پر آج تک جن بھوت کو آتے نہیں دیکھا حالانکہ وہ ہندوستانیوں سے زیادہ خوبصورت ہوتے ہیں۔

ایک دن ایک عورت جوان کا کھانا پکاتی تھی، ان کے پاس آئی کہ اس کے سر پر ''اللہ بخش بھوت'' آ گیا ہے۔ قلندر صاحب نے اس بھوت کو اتار دیا لیکن اس سے جو مکالمہ ہوا وہ دلچسپ بھی ہے اور آج کے ''صدماتی علاج'' (TREATMENT SHOCK) کی طرف ہماری توجہ بھی مبذول کراتا ہے۔ انہوں نے اللہ بخش سے کہا کیوں صاحب آپ کے لیے دنیا میں یہی ایک عورت رہ گئی تھی جو میری روٹیاں پکا دیا کرتی تھی، اب اس کا کیا ہوگا۔ قلندر صاحب کی خاطر اللہ بخش نے فوراً وعدہ کر لیا کہ وہ اس عورت کو چھوڑ دے گا۔ پھر انہوں نے اللہ بخش سے کہا ''غریب غربا کے سر پر آتے ہو، کبھی ہمارے سر پر تو آؤ، اس نے جواب دیا۔ آپ کے سر کیسے آؤں، آپ تو مقبول ہیں، میں تو ان کے سر پر آتا ہوں جو معضوب ہوتے ہیں۔ پھر آپ نے کہا یہ عورت بے چاری تو بدصورت ہے، کبھی انگریزیوں کے پاس نہیں جاتے جو نہایت خوبصورت ہوتی ہیں۔ وہ بولا ان کے سر سے کیسے جاؤں۔ ان کا تو اقبال درست ہے۔'' یہ کہہ کر اللہ بخش چلا گیا اور جب تک قلندر صاحب اس گھر میں رہے وہ عورت بھلی چنگی رہی، لیکن جب وہ وہاں سے چلے گئے تو اللہ بخش پھر اس کے سر پر آنے لگا۔

آج کے دور میں جن بھوت تقریباً غائب ہو چکے ہیں، لیکن ذہنی الجھنوں اور نفسیاتی کشمکش کی صورت میں اپنے اثرات چھوڑ گئے ہیں۔ ایسے مریضوں کے لیے ماہرین نفسیات دل کی بھڑاس نکالنے کا موقع دیتے ہیں اور اس طرح اعصابی تناؤ کو کم کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ تقریباً یہی کام صوفیا کرتے تھے۔ وہ ذہنی مریضوں سے گفتگو کرتے اور جو کچھ ان کے دل میں ہوتا تھا وہ جن و بھوت کی زبانی ان کے منہ سے نکلواتے تھے اور مریض یہ سمجھتا تھا کہ اسے

مافوق الفطرت اثرات سے چھٹکارا دلانے کی کوشش کی جارہی ہے۔

ماضی میں لوگ بالعموم ''ایک مذہبی سماج'' میں رہا کرتے تھے۔اس کے برعکس آج ہم کثیر المذاہب سماج میں رہتے ہیں۔ جہاں تک کتاب وسنت کا معاملہ ہے ہمیں ان سے دونوں قسم کے سماجوں میں رہنے کے لیے رہنمائی مل سکتی ہے لیکن جہاں تک اسلام کے قانونی دھارے کا تعلق ہے وہ بالعموم ان حالات سے بحث کرتا ہے جہاں مسلمان حکمران کی حیثیت رکھتے ہوں. یہ صحیح ہے کہ دوسرے مذاہب والوں کے ساتھ قانونی دھارے اور صوفی دھارے دونوں کا رویہ '' لکم دینکم ولی دین'' رہا ہے، لیکن رویہ کی بظاہر یکسانیت کے باوجود دونوں دھارے اس خاص معاملے میں ایک دوسرے سے الگ الگ بہتے رہے ہیں۔ قانونی دھارے کا'' لکم دینکم '' بہت حد تک ایسا رہا ہے جیسے آپ کسی کوڑھی کے پاس سے آنکھیں اور ناک بند کئے ہوئے گزر جائیں۔اس کے برعکس صوفی دھارے کا 'لکم دینکم '' تھریسائی انداز کا رہا ہے جہاں انسان چھوت کا خطرہ مول لے کر کوڑھی کو اپناتا ہے اور انسانوں پر اس کے جو حقوق ہیں انہیں پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ہندوستان میں مسلمان لگ بھگ ایک ہزار سال سے رہ رہے ہیں۔ ہمیشہ اقلیت میں رہے لیکن چونکہ سیاسی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں رہی، اس لیے قانونی دھارے میں ہندوؤں کے سوال پر زیادہ سے زیادہ یہ بحث ہوتی رہی کہ انہیں اہل کتاب کے برابر درجہ دیا جاسکتا ہے یا نہیں، برصغیر میں ابھی تک یہ بات متفق علیہ نہیں ہے کہ بندوں کو السلام علیکم کہا جائے یا آداب وتسلیمات سے کام نکالا جائے ،جب سلام کا مسئلہ طے نہیں ہے تو پھر اس قسم کے سولات کے جواب تلاش کرنا بے کار ہے کہ ان کے لیے دعائے مغفرت کی جاسکتی ہے یا نہیں، اور اگر کی جاسکتی ہے تو کس شکل میں اور کس انداز میں۔ انہیں مرحوم لکھا جائے یا آنجہانی سے یاد کیا جائے۔ یہ کچھ اسلام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر مذہب میں دوسروں کے ساتھ قانونی

دھارے کا رویہ ایک حد تک اجتنابی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس صوفی دھارا ان مسائل کو ایک دوسرے ہی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ اور خواجہ نظام الدین اولیا کی زبان میں کہتا ہے کہ ''ہر قوم راست راہے، دینے وقبلہ گاہے'' صوفی دھارے میں چونکہ عظمت انسانی اور حقوق انسانی کو اتنی اہمیت دی جاتی ہے کہ کبھی کبھی وہ نظر ظاہر بین کو ''حقوق خداوندی'' سے بھی بڑھی ہوئی نظر آتی ہے۔ اس لیے صوفیا کے یہاں ہمیں ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جنہیں قانونی دھارا تو خلاف سلام قرار دے گا، لیکن صوفی دھارے میں وہ عین اسلام ہوگا۔

غوث علی شاہ قلندر، جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں، کے رضائی والدین براہمن تھے۔ انہوں نے اپنے رضاعی باپ پنڈت رام سینہی سے برہم گاستری اور دوسرے اہم اشلوکوں کے درس لیے تھے، جب پنڈت جی کا انتقال ہوا تو قلندر صاحب ان دنوں ہردوار کے قریب تھے، وہ خاص طریقہ سے اپنے رضاعی باپ کی روح کو ثواب پہنچانے کی خاطر ہڑکی پیڑی پر گئے اور برہمنی انداز میں اشنان کیا، ایک دوسرے برہمن نے اشنان کے دوران پہچان لیا کہ وہ مسلمان ہیں۔ اس وقت تو وہ خاموش رہا، بعد میں اس نے انہیں نصیحت کی کہ آپ کو یہاں نہیں آنا چاہیے تھا۔ اگر کوئی دوسرا دیکھ لیتا تو بڑی خرابی ہوتی۔ خدا تو ہر جگہ ایک ہی ہے۔ یہ تو ایک تماشا ہے کہ لوگ الگ الگ مذہبوں میں بٹ گئے ہیں۔ ہر ایک اپنے کو سچ سمجھتا ہے اور دوسرے کو جٹلا تا ہے لیکن اگر حقیقت کی راہ سے دیکھو تو مراد دونوں کی ایک ہے۔ قلندر صاحب نے اسے جو جواب دیا، اس سے ہمیں صوفی دھارے کے رخ کا پتہ چلتا ہے۔ انہوں نے کہا، صاحب یہ اشنان ہم نے اپنے لیے تھوڑے ہی کیا ہے۔ میرے رضاعی باپ برہمن تھے۔ مجھ پر ان کا حق ہے اور ان کی روح کو تسکین انہیں کے طریقہ سے ہو سکتی ہے، ان کی طرف سے اگر میں حج کو لوں تو انہیں کیا حاصل ہوگا، اس لیے میں نے ان کے واسطے اشنان کیا ہے۔

صوفی دھارا یہ سمجھتا تھا کہ خود خدا بھی اپنے بندوں کے مذہبی احساسات کا خیال رکھتا

ہے اور انہیں اپنی طرف سے ٹھیس نہیں پہونچاتا۔ غوث علی شاہ قلندر کے ایک دوست کا واقعہ ہے کہ وہ اور ان کے بھائی ایک ہندو راجہ کی فوج میں ملازم تھے۔ ایک جنگ میں راج کو شکست ہوئی اور بہت سے فوجی یا تو مارے گئے یا زخمی ہوئے۔ یہ دونوں بھائی بھی زخمیوں کے ساتھ میدان میں پڑے تھے۔ رات کا وقت تھا، کیا دیکھتے ہیں کہ دس بارہ برہمن پانی کے مٹکے لیے ہوئے آئے اور زخمیوں کو پانی پلانے لگے۔ انہوں نے کبھی ہندو کے ہاتھ کا پانی نہیں پیا تھا اس لیے مرتے وقت برہمن کے ہاتھ کا پانی پینے پر راضی نہ ہوئے۔ تھوڑی دیر کے بعد وہ لوگ پھر ان کے پاس آئے اور ان کے سردار نے ان سے کہا، میاں جی پانی پی لو، ابھی تمہاری زندگی باقی ہے۔ آخر تمہارے بھائی نے بھی تو ہمارے ہاتھ سے پانی پی لیا ہے۔ بھائی کے حوالہ سے وہ چکرائے اور اس شرط پر پانی پینے کے لیے راضی ہو گئے کہ پہلے برہمن اپنی پہچان کرا دے۔ جب انہوں نے اپنی ضد نہ چھوڑی تو سردار نے کہا کہ وہ خضر ہیں اور دوسرے برہمن ابدال ہیں۔ اور خدا کی طرف سے زخمیوں کو پانی پلانے پر معمور کیے گیے ہیں۔ یہ سن کر انہوں نے کہا ''حضرت آپ نے یہ بھیس کیوں بدلا ہے؟'' خضر بولے ''میاں چپ رہو، حضرت نہ کہو، مہاراج کہو مہاراج۔ تمہارے ہی ایسے بہت سے کٹر ہندو زخمی بھی اس میدان میں پڑے ہیں، جنہیں اگر معلوم ہو جائے کہ میں خضر ہوں تو مر جانا پسند کریں گے مگر میرے ہاتھ کا پانی نہ پئیں گے۔''

یہ موقع خضر و ابدال کی حقیقت سے بحث کرنے کا نہیں ہے۔ اگر آپ خضر و ابدال کو مانتے ہوں تو پھر انہیں ان کے عرفی معنوں میں لیجیے۔ نہ مانتے ہوں تو پھر اسے ایک علامتی اور استعاراتی زبان سمجھتے جس کے ذریعہ غوث علی شاہ یہ کہنا چاہتے تھے کہ جس طرح خدا اپنے مسلمان بندوں کی تکلیف کا احساس رکھتا ہے اسی طرح وہ غیر مسلموں کے دکھ درد کو بھی محسوس کرتا ہے۔ اس کے انداز نیارے ہیں اور کسی قاعدے قانون کے پابند نہیں۔

تصوف کے سلسلے میں غلط فہمی کا ایک سبب صوفیوں کی علامتی زبان ہے۔ اسی کے باعث بعض کو سولی لگی اور بعض کی گردن ماری گئی۔ محفوظ وہی رہے جنہیں اپنی زبان پر قابو تھا۔ چونکہ علامت واستعارہ عام فہم نہیں ہوتا اس لیے معاشرہ میں انتشار کے اندیشہ کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ یہی سبب ہے کہ مذہبی حقایق کی ترسیل وابلاغ کے لیے قانونی دھارنے ہمیشہ واضح زبان کو ترجیح دی ہے۔

خانوادہ عزیزی کے شاہ محمد اسحاق اور مولانا محمد یعقوب ہندوستان سے ہجرت کر کے حجاز چلے گیے تھے۔ غوث علی شاہ قلندر کی ان لوگوں سے پہلے سے یاد اللہ تھی۔ حج کے موقع پر مکہ میں جب ان لوگوں سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے مولانا محمد یعقوب سے دریافت کیا کہ ذات باری کا ظہور کیا عرب و ہندوستان میں کچھ جدا جدا ہے۔ انہوں نے نفی میں جواب دیا تو قلندر صاحب نے پوچھا کہ ہردوار اور بیت اللہ میں کیا فرق ہے۔ فرمایا کچھ نہیں، تب قلندر صاحب نے کہا کہ پھر آپ ہندوستان سے کیوں بھاگے، کہا بھائی ہم محمدی بھی تو ہیں۔ یہ گفتگو شاہ اسحاق صاحب پردے کی آڑ میں بیٹھے سن رہے تھے، لیکن ان لوگوں کو خبر نہ تھی۔ بہر حال اس بات چیت کے بعد قلندر صاحب نے مولانا یعقوب سے درخواست کی کہ وہ انہیں حصن حصین کی اجازت دیدیں۔ انہوں نے کہا کہ بڑے بھائی (مولانا شاہ اسحاق) سے اجات لے لو۔ دوسرے دن وہ شاہ صاحب کی خدمت میں درخواست لے کر حاضر ہوئے۔ اب اس کے بعد انہیں کی زبانی سنئے کہ ان پر کیا بیتی۔

''بڑے خفا ہوئے کہ تم کو اجازت نہیں دیں گے۔ کل تم دونوں کیا بک رہے تھے۔ خیر ہم نے توبہ استغفار کی اور عفو قصور کرایا۔ پھر شاہ صاحب نے ہم کو حصن حصین پڑھائی اور اجازت دی۔ جب اجازل مل گئی تو ہم نے عرض کیا کہ حضرت سچ سچ فرمایئے کہ ہم دونوں جو گفتگو کر رہے

تھے کیا وہ خلاف واقعہ تھی۔ تامل کیا اور فرمایا کہ ہاں سے تو وہی ہے جو تم کہتے تھے مگر بھائی ہم محمدیوں کو ایسی بات زبان سے نکالنا زیبا نہیں کیونکہ ان باتوں سے حضرت رسول خدا خفا ہوتے ہیں۔ ہم نے کہا، اور خدا! فرمایا کہ بس رہنے دو، آگے گفتگو نہ کرو، آدمی خراب ہو جاتا ہے۔ اُس وقت ہم نے کہا ''الحمدللہ'' آپ بھی ہمارے شریک نکلے میں ہم کو اتنا ہی معلوم کرنا تھا۔ اس بات پر ہنسے اور فرمانے لگے کہ بھائی ہم کو شرع شریف کا پاس ولحاظ رکھنا ضروری ہے۔

جب شاہ صاحب نے کہہ دیا کہ ''آگے گفتگو نہ کرو' آدمی خراب ہو جاتا ہے'' تو ہمیں بھی اپنی بات یہیں ختم کر دینی چاہیے لیکن ختم کرتے کرتے اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ غوث علی شاہ قلندر کو نظیر اکبر آبادی کے قلندروں پر گمان نہ کیجیے گا۔ قلندر صاحب اگر ایک طرف ہندو فلسفہ اور یوگ کے ماہر تھے تو دوسری طرف عالم باعمل اور بحر سلوک کے شناور تھے۔ فرائض کے سختی سے پابند تھے۔ تہجد و اشراق تک نہیں چھوڑتے تھے۔ پنج وقتہ نماز کے تو ایسے پابند تھے کہ ایک بار دوران سفر میں ایک مندر میں ایک سادھو کو خوش الحانی کے ساتھ بھجن گاتے سنا تو مست ہو گئے اور وہیں جا بیٹھے۔ جب بھجن ختم ہوا تو دونوں میں گفتگو ہونے لگی۔ اتنے میں نماز کا وقت آ گیا۔ قلندر صاحب نے وہیں مندر میں مصلیٰ بچھا کر نماز کی نیت باندھ لی۔ نماز کے بعد سادھو نے کہا ''میاں جی آپ کی طبعیت میں تو بڑی آزادی معلوم ہوتی ہے، پھر یہ علت کیوں لگا رکھی ہے۔'' قلندر صاحب نے کہا، بابا جی، علت سے تو نہ تم خالی نہ ہم خالی۔ تم کو اس پتھر کے پوجنے کی علت لگی ہوئی ہے ہم کو نماز کی۔ تم گھنٹہ بجاتے ہو، ہم تسبیح ہلاتے ہیں۔ بس بے قید ہے تو خدا کی ذات ورنہ سب اپنی اپنی قید میں مبتلا ہیں۔ **کل حزب بما لدیھم فرحون۔** (ہر شخص اپنے میں مگن ہے)

بہر حال جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا قانونی دھارا بھی اسلام کا دھارا ہے اور صوفی دھارا بھی اسلام کا دھارا ہے۔ دونوں اپنی اپنی جگہ یکساں اہمیت کے حامل ہیں، اور بقول قلندر

صاحب اپنی اپنی قید میں مبتلا معاملہ صرف ترجیحات کا ہے۔ کس دھارے کو کس زمانے میں اور کن حالات میں ترجیح دینا چاہیے۔ سوال صرف یہ ہے اور ہم نے آج کے دور کا جو اجمالی نقشہ پیش کیا ہے۔ اور دونوں دھاروں کی جو خصوصیات بتاتی ہیں، ان کو دیکھتے ہوئے یہ کہنے میں کوئی تکلف نہیں معلوم ہوتا کہ آج کے دور میں ''صوفی دھارا'' اسلام کے پیغام کو پھیلانے میں زیادہ مفید ثابت ہوسکتا ہے۔ اور یہی اس کی معنویت ہے۔

عصرِ حاضر کا بحران اور تصوف

(یوسف اعظمی)

نوعِ انسانی اس وقت بے شمار ذہنی، نفسی اور روحانی الجھنوں میں گھری ہوئی ہے۔ عصر جدید نے انسان کے لیے بے شمار پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں۔ ڈاکٹر سید عابد حسین کے خیال میں ''عصر جدید سے مراد وہ طرز حیات ہے جسے گذشتہ چھ سو سال میں عیسائی مذہب اور یونانی رومی تہذیب کے اثر سے پہلے پھر امریکہ نے اپنایا اور نشو نما دی۔'' اسلام کا لفظ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کی تہذیب و معاشرت کے لیے اور عصر جدید کا لفظ مغربی ملکوں کی تہذیب و معاشرت کے لیے استعمال ہو رہا ہے۔

عابد حسین کہتے ہیں کہ عصر جدید سے اسلام کا سابقہ بحرانی نوعیت کا ہے، مغرب کی زبردست سیاسی قوت، بے شمار دولت نے عجیب اثرات مرتب کئے ہیں۔ سولھویں صدی میں مارٹن لوتھر کی تجدید مذہب کی تحریک، نے جبری رہبانیت کے خلاف آواز اٹھائی اور ایک فعال، جاندار تہذیب کی بنیاد پڑی اور انہی اثرات کے تحت فرد کو ذہنی، مذہبی، روحانی آزادی کے ساتھ مذہب کو انفرادی عمل یا عقیدے تک محدود کر دیا گیا۔ وقت کے ساتھ ساتھ صنعتی انقلاب نے، بے یقینی اور تشکیل کی راہیں کھول دیں۔ اب مغرب میں روحانی اور اخلاقی اقدار سے انکار ہی اہم بن گیا ہے۔ مغرب کی نئی سامراجیت اور اشترا کی ملکوں کے درمیان تصادم کی کیفیت نے مستقبل کو اندھیروں میں دھکیل دیا ہے۔ اس وقت دنیا جس بحران سے دوچار ہے، انسانی تاریخ میں اس کی مثال ملنا بہت دشوار ہے۔ عجیب بات ہے کہ یہ بحران ہمیں ایسے وقت نظر آتا ہے جب کہ کائنات کی نئی تلاش ہمارے عہد کا ایک عظیم کارنامہ ہے، اس پیچیدہ صورت حال میں انسانی قدروں کا زوال ایک المناک حقیقت ہے۔ نسل انسانی اجتماعی طور پر اپنے آپ کو غیر محفوظ

سمجھتی ہے۔ دو عالمگیر جنگوں کے بعد، سرد جنگ اور نیوکلیر دھماکوں کے سایے میں نہ صرف عصر حاضر کا انسان، بلکہ اس دھرتی کا تہذیبی، حیاتیاتی ورثہ بھی خطرے میں نظر آتا ہے۔ اس خطرے کے علاوہ منتشر شخصیت، بوڑھی اور نئی نسلوں کے درمیان تفاوت، اقدار کا بحران، انسان دوستی کا فقدان، خود غرضی، سائنس اور ٹیکنالوجی کے دیو ہیکل پیکر کے سامنے انسان کی بے بسی جیسے بے شمار مسائل پیدا ہو رہے ہیں۔ ایک طرف تو انسان کا انسان سے رشتے ٹوٹ رہے ہیں تو دوسری سمت، شہروں کے بیچ، فاصلے اس طرح گھٹ گئے ہیں کہ یہ جہاں دو آنکھوں کے درمیان ایک نقطہ بن گیا۔

اس عہد کی صورت حال بڑی پیچیدہ ہے۔ ماضی سے تسلسل ٹوٹ رہا ہے۔ مستقبل غیر یقینی ہے۔ بے رحم سماجی حقیقتوں کے شکنجے میں لمحۂ موجود ہی ایک حقیقت ہے۔ زخمی خوابوں اور بکھرے آدرشوں کے سائے میں، انسان زندگی گذار رہا ہے۔ یوں تو کہنے کو انسان نے شہنشاہوں، ظالم جابر حکمرانوں کے بوجھ سے نجات حاصل کی مگر جمہوریت بھی اس کے زخموں کا مداوا نہ بن سکی۔ عصر حاضر کی تکنیکی جبریت سے قطع نظر بے شمار فلسفوں نے انسان کو محدود تناظر میں دیکھنے کی کوشش کی جس کی وجہ سے انسان کا حقیقی اور مکمل تصور اس طرح دھند میں کھو گیا کہ ہمارے لیے سرچشمۂ تحریک نہیں رہا۔ مذہب سے برگشتگی نے انسان کو ایسی منزل پر لا کھڑا کر دیا ہے جہاں ایک مکمل خلا ہے۔ ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے انسانی وجود کو اس دھرتی پر ایک اتفاقی حادثہ قرار دیا اور یوں بنیادی طور پر جانوروں کی سطح پر کھڑا کر دیا گیا۔ اس نقطۂ نظر کی روشنی میں انسان اس دھرتی پر کیسے خلیفۃ اللہ کا کام انجام دے گا؟ کائنات کے وسیع منظر میں انسان کا ایک منفرد وجود ایک حقیقت ہے، مگر نطشے اور دوسرے فلاسفہ نے خدا کی موت کا اعلان کر کے خود اپنی موت کی تصدیق کر کے انسان کی باہمی زندگی کو فراموش کر دیا جس کی وجہ سے بے یقینی کا جنم

ہوا۔ جدید علم انسانیات اور تصور ارتقاء نے بھی اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لیں کہ انسانی فطرت کی ایک مستقل جہت ہے جو تاریخ کے اندھیروں سے تہذیب کے اجالے تک غیر متبدل رہی ہے۔

عصر حاضر جہاں فرد کی آزادی سے عبارت ہے وہیں بے شمار تناقضات نے کنفیوژن پیدا کر دیا ہے۔ ذہن اور مادّے کی تفریق، مظاہر اور حقیقت کے درمیان فرق، جبر و اختیار کا مسئلہ، عقلیت اور غیر عقلیت کا تضاد جیسے مسائل کو ابھی ہم حل کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ عصر جدید کا المیہ یہ ہے کہ انسان کو محض عقل سمجھا جا تا رہا ہے اور عشق کی اہمیت اندھیروں میں گم ہوگئی۔ مارکسزم نے مادّیت کے سہارے انسان کی بازیافت کرنی چاہی لیکن برگساں نے وجدانیت کے ذریعے VITAL ELAN کو پیش کیا، انسان ہر لمحہ تخلیق کرنے والا وجود نظر آتا ہے، وجودیت نے انسان کو امکانات سے بھر پور قرار دیا۔ مگر سارتر کی لادینی وجودیت نے مثبت قدروں کے ساتھ ساتھ مغرب اور مشرق پر بڑے منفی اثرات مرتب کیے ہیں۔ جدید عہد پر گہرے منفی اثرات چھوڑنے والوں میں فرائیڈ کی نفسیاتی تحلیل بھی بڑی نمایاں رہی ہے۔ اس کے نتیجے میں، انسان نے ہر پابندی سے چھٹکارے میں اپنی عافیت دیکھی۔ جنسی کجروی اور بے راہ روی نے PERMISSIVE SOCIETIES کو جنم دیا اور اب شہری صنعتی زندگی میں کنکریٹ کے جنگلوں کے ساتھ انسان بھی مہذب وحشی بن گئے ہیں۔

خدا نے انسان کو اپنے امیج پر بنایا ہے مگر انسان محدود تعبیروں اور تشریحوں کے قید خانے میں اسیر نظر آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کا صحیح اور مکمل تصور ہماری نظروں سے اوجھل ہے اور اس وقت مختلف نظریات اور فلسفوں کی کوششیں ان سات اندھوں کی سعی رائیگاں ہے جو ہاتھی کے کسی ایک حصے پر ہاتھ رکھ کر اس کی شناخت کرنے کا حق ادا کرتے ہیں سپینوزا نے عصر

حاضر پر اپنا دو کلچر کا نظریہ پیش کیا۔ تہذیبی تقسیم سے قطع نظر سیاسی نقطہ نظر سے، اس وقت دنیا مختلف نظریاتی کیمپس میں بٹی ہوئی ہے، سیاست اور خارجی حکمت عملی میکاولی کی بے راہ روی کی سیاست کی تابع ہے۔ عالمی سطح پر استحصال ایک بھیانک زندہ حقیقت ہے۔ ایسے وقت میں جب نیوکلیر اسلحوں پر شہروں کے نام لکھ دیے گئے ہوں اور نیوکلیر دفاتر اس حد تک خطرناک ہیں۔ کہ ایک چائے کی پیالی پینے تک اس دھرتی کو تباہ کیا جا سکتا ہے تو ایک لمحے کے لیے سوچیے کہ ہم کس طرح تباہی سے اپنے آپ کو بچا سکتے ہیں۔ اس صدی کے عظیم مورخ ''ٹاین بی'' نے گاندھی جی کے عدم تشدد کے حوالے سے کہا تھا کہ اس طرح کا اندازہ فکر ہی موجودہ دنیا کو تباہی کے دہانے پر جانے سے روک سکتا ہے۔ عالمی اور قومی سطح پر محبت کا پیغام ہی بارود کے ڈھیر پر بیٹھی ہوئی دنیا کے لیے نجات کا سبب بن سکتا ہے۔ صوفیا کی انسان دوستی ایک تاریخی حقیقت ہے۔ وہ بھٹکے ہوئے کارواں کو صحیح راستہ بتا سکتے ہیں۔ یہاں پر سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ صوفی کون ہے؟ صوفیا کے عقائد کیا ہیں؟ ان کا نصب العین کیا ہوتا ہے؟ حضرت ابوالحسن علی ہجویری کے خیال میں صوفی وہ ہے جس کا دل کدورت سے پاک اور صاف ہو، وہ خدا کے احکام کو ریا سے پاک پوری دیانت کے ساتھ روبہ عمل لاتا ہو۔ نفسانی خواہشات کا اتباع نہ کرتا ہو اور خود تکالیف جھیل کر ایک درخت کی طرح دوسروں کو راحت بخشتا ہو۔ کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ مادّیت کے نصب العین کو اپنائی ہوئی اس دنیا میں ایک دوسرے کا گلہ کاٹنے والی مسابقت ہے۔ ہم بیزار ہو چکے ہیں۔ ہمیں کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔ روح کے اس بحران میں صوفیانہ مسلک ہی گھٹاٹوپ اندھیروں میں امید کی کرن نظر آتی ہے اور اجنبیت، جلاوطنی، مایوسی، تنہائی، کشیدگی، بے زمینی، بیگانگی، تنہا ہجوم، بے چہرہ زندگی، غلامی سے بدتر بے یقینی کی فضائیں میں یقین محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم کا درس دیتی ہے ۔ شاید سیاست دانوں، ٹیکنو کریٹس، بیرو کریٹس اور سائنس دانوں کا قافلہ دیوہیکل

امیج رکھنے والی ریاستوں میں ایک صوفی کی توانا آواز کو اپنے سے زیادہ اہمیت نہ دے مگر موجودہ سیاسی کلچر میں سیاست دانوں کے اشاروں پر جس طرح سائنس دان اور ٹیکنو کریٹس ناچتے رہے ہیں، وہ کیا ایک المناک حقیقت نہیں ہے؟ کبھی کبھی ہمیں پورے نظام میں انقلابی تبدیلی ناگزیر محسوس ہوتی ہے۔ موجودہ سیاسی ڈھانچے میں بے شمار فن کار بھی اپنی آواز کی بے بسی پر روتے ہیں۔ اسی لیے کامو اور دوسرے فن کاروں نے INTERIORZATION کو ضرور سمجھا۔

اس وقت مغرب میں روحانی بحران کی وجہ سے بڑی بے چینی ہے، انسان مادی آسائشوں کے پیچھے بھاگتے بھاگتے تھک گیا۔ ابھی اس کو اپنی اس تھکن کا پورا احساس نہیں ہوا ہے۔ تاہم مغرب میں مشرقی مابعد الطبعیات، روحانیت اور صوفی ازم سے متعلق ادبیات سے گہری دلچسپی اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ محبت کے پیغام کے لیے ہی یہ زمین پیاسی ہے۔ زمان و مکان کا تجربہ، سماجی تہذیبی حالات سے یہ بات واضح ہوگئی ہے اور اب باطن کے انسان کا مطالبہ زور پڑ رہا ہے۔ مادّہ پرستانہ فکر انسانی عظمت سے کھلواڑ کرتی رہی ہے مگر اب ایک انقلابی تبدیلی کا احساس پیدا ہو رہا ہے۔ انسان اب محدودیت سے لامحدودیت تک سفر کرنا چاہتا ہے تاکہ روزمرہ کی گھٹن آلودہ زندگی سے پیچھا چھوڑ سکے، مگر ابھی نفسیاتی اور روحانی تجربے کے درمیان فرق واضح نہیں ہوا ہے۔ L..S ROUMER نے "PHILOSOPHY,RELIGION AND THE COMING WORLD CIVILIZATION" میں ایسی صورت حال سے متعلق متنبہ کرتے ہوئے کہا کہ اب وقت آگیا ہے کہ ہم مغرب کو اس کے بحران سے آگاہ کریں۔ مغربی سیاست، معاشرت اور افکار نے مثبت اثرات کے ساتھ انسانی معاشرے پر گہرے منفی اثرات بھی چھوڑے ہیں اور مغرب کے روشن ضمیر مفکرین بھی اب بحران کے دور سے تعبیر کر رہے ہیں۔ ڈیکارٹ نے عقل کی منہاج سے، جدید سائنس کے لیے جو مستحکم بنیادیں

فراہم کی تھیں وہ ٹوٹ رہی ہیں۔ عقل اور عشق یا روحانیت سائنس اور مذہب کی تفریق بے معنی نظر آتی ہے۔ سائنس ایک جز کی حیثیت سے کل کا مکمل ادراک نہیں کر سکتی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ تہذیب مغرب کی اس جزویت کو نسل انسانی کے لیے لعنت قرار دیتے ہیں۔ یہ جزویت، روحانیت، عقلیت نیچرلزم، مادیت، تجربیت کے مختلف مراحل سے گذرتی رہی ہے۔ اس وقت جزویت معتقد بن گئی اور جہاں کہیں اجتماعیت آئی تو جزویت کے تابع رہی۔ چاہے وہ نسلی عصبیت کے روپ میں ہو کہ علاقائی قومیت کے انداز میں ٹی ایس ایلیٹ ویسٹ لینڈ THE WASTE LAND اور کھوکھلے انسان HALLOW MAN میں مغرب کے روحانی زوال کی داستان سناتے ہیں، اس روحانی زوال کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس دنیا کا مقصد صرف معلومات اکٹھا کرنا ہے جو ذات کے سفر میں معاون نہیں ہے۔ یہاں تک کہ تعلیمی نظام میں معلومات حاصل کرنا ہی مقصد زندگی بن گیا ہے۔ تربیت اب تعلیمی نظام کا حصہ نہیں ہے، جبکہ صوفیا، خوف، محبت اور علم یا عرفان کے ذریعے ایک نئی دنیا تشکیل دیتے ہیں۔ تصوف علم اور محبت کا امتزاج جس کی بنیاد شریعت ہے، جو دوسرے معنوں میں عمل کی صورت گری ہے صوفی INTEGRATED WILL اور ILLUMINATED INTELLIGENCE کے ذریعے زندگی کی ذمہ داریوں میں شامل ہوتے ہیں، اس لحاظ سے یہ ایک مکمل ارتباط ہے۔ برٹینڈ ررسل نے حقیقی خوشی کی بنیاد ارتباط قرار دی ہے۔ صوفیا کے ذریعے سماجی اور فرد کی سطح پر اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ ایران کے عظیم دانشور سید حسین نصر اپنی اہم کتاب "ISLAM AT THE PLIGHT OF MODERN MAN" کے پانچویں باب "THE SPIRITUAL NEEDS OF WESTERN MAN AND THE MESSAGE OF SUFISM" میں کہتے ہیں: صوفی ازم مابعد الطبیعاتی سطح پر عصر حاضر کے انسان کے ذہنی مطالبات کی تکمیل کرتا ہے اور اس کی روحانیت خدا کی تلاش میں اہم وسیلہ ہے، ان کے خیال میں تصوف کو خالصتاً اسلام ہی

کے دائرہ اثر میں دیکھا جانا چاہیے حسین نصر لکھتے ہیں:

"IT SHOULD NOT BE CLASSIFIED WITH OTHER INTEGRAL TRADITION SUCH AS HINDUISM AND BUDDHISM,BECAUSE IS ITSELF A PART OF ISLAM AND NOT AN INDEPENDENT TRADITION.ISLA,M CAN BE SPOKEN AS A DIMENSION OF THE ISLAMIC TRADITION. IN CERTAIN CIRCLES SUFISM IS TAKEN OUT OF ITS ISLAMIC CONTEXT WITH PARTICULAR MOTIVES IN MIND AND THEN DISCUSSED ALONG WITH OTHER ORIENTAL TRADITIONS.

IN SPEAKING ABOUT SUFISM THEREFORE,IN REALITY WE SHALL BE SPEAKING ABOUT THE ISLAMIC TRADITION ITSELF IN ITS MOST INWARD AND UNIVERSAL ASPECT__

THERE HAS BEEN SO MUCH TALK DURING THE PAST CENTURY ABOUT CHANGE, BECOMING AND EVOLUTION THAT THE PERMANENT ABIDING INNER NATURE OF MAN HAS BEEN NEARLY FORGOTTEN,ALONG WITH THE MOST PROFOUND NEEDS OF THIS INNER MAN."

صوفی ازم ایک زندہ روایت ہے، ہندوستان میں اس کی گہری معنویت ہے۔ ہندوستان میں صوفیا نے اسلام کی اشاعت میں بہت اہم اور بنیادی رول ادا کیا ہے۔ انہوں نے وہ کام انجام دیا جو سلاطین اپنی سیاسی قوت کے باوجود انجام نہ دے سکے۔ صوفیا نے اخلاق، روحانیت، معاشرت اور سیاست کے پیچ وخم بھی سنوارنے کی بھی کوشش کی۔ مولانا ابوالحسن ندوی ہندوستان کے صوفیائے کرام اور ہندوستانی معاشرہ پران کے اثرات میں کہتے ہیں: تصوف کے مشہور معروف سلسلے اگرچہ ہندوستان سے باہر پیدا ہوئے لیکن اس کی مقبولیت ہندوستان کے مخصوص حالات اور ہندوستان کے ضمیر و مزاج کی وجہ سے ہندوستان میں ہوئی۔ مشہور سلاسل تصوف طریقۂ قادریہ، طریقۂ چشتیہ، طریقۂ نقشبندیہ، طریقۂ سہروردیہ کے علاوہ وہ جنہوں نے

ہندوستان میں آکر بڑی ترقی کی۔اس کے علاوہ ایسے طریق سلاسل بھی ہیں جو خاص ہندوستان کی پیداوار ہیں۔مولانا ابوالحسن ندوی کے خیال میں ہندوستان میں مسلمانوں کے دور کا آغاز صوفیاء کرام ہی کی ذات سے ہوا،خاص طور پر حضرت خواجہ معین الدین اجمیری کے ہاتھوں یہاں چشتی سلسلے کی مضبوط بنیاد پڑی۔اوراس کے بعد اس براعظم کے ایک گوشے سے دوسرے گوشے تک خانقاہوں اور روحانی مراکز کا جال پھیلا۔ روحانی مصلحین نے مطلق العناں سلاطین اور شہنشاہوں کے خلاف آواز اٹھائی اور تباہی سے آگاہ کیا۔ بے خوابی، ان کے وجود کا حصہ رہی ہے۔زہد واستغنا،خودداری،ایثار قربانی،اشاعت علم میں،خانقاہیں بڑی اہمیت کی حامل رہی ہیں۔مناظر احسن گیلانی کے خیال میں ''غریبوں اور امیروں کے درمیان صوفیا اسلام کی یہی خانقاہیں درمیانی کڑی کا کام دیتی تھیں ۔بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی یہ انسانیت کی پناہ گاہیں جہاں انسانوں سے بلاتفریق مذہب وملت اور بلاتخصیص نسل وذات محبت کرنے کا درس ملتا ہے۔سارے جہاں کا درد ان کے جگر میں تھا۔ڈاکٹر عابد حسین ''ہندوستانی روح کا بحران'' میں ہنگامہ آرائیوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے اس جانب توجہ دلاتے ہیں کہ میں یہ مرض ہندوستانی سماج کو مدتوں لاحق رہا ہے جس سے ہمارا وجود بحیثیت قوم خطرے میں پڑ گیا ہے۔کہیں یہ اعصابی تناؤ کی شکل میں ہمارے فکر وعمل کی قوتوں کو ماوف نہ کردے۔ ہندوستان میں تنگ،محدود ذاتی ، جماعتی ، مذہبی،لسانی،علاقائی وفاداریوں نے چھوٹے چھوٹے مقصدوں میں الجھا دیا ہے۔اسی لیے کہیں دھرتی کے لال بربریت اور درندگی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔خود پرستانہ معیار، ذات پات کا نظام،کنبہ پروری ، جماعتی خود پرستی ،مذہبی جنون، سیاسی جبریت ،لسانی،تہذیبی،علاقائی ایثار اور برتری کا سبق قومی اتحاد میں مزاحم ہے،اندیشہ ہے کہ فرقہ پرستی کی ہوا اس ملک کی وحدت کو متاثر نہ کرے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ابھی تک وسیع تر اختلافات ہیں۔ یہ اختلافات سیاسی ،تاریخی اور خود پرست عناصر،فرقہ پرست عناصر کی ریشہ

دوانیوں کا نتیجہ ہے۔ ایک طرف تو جارحانہ فرقہ پرستی سر اٹھا رہی ہے تو دوسری طرف حصار کے اندر زندگی گذارنے میں ایک خود لذتی ہے۔ ہیومنزم یا سیکولر ہیومنزم ابھی اس سماج کا حصہ نہیں ہوا۔ اگر چہ کہ دستور
ہمارا سیکولر ہے۔

جب دو تہذیبوں کا ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے تو ان میں صحت مند فعال تہذیب کی قوتیں ابھرتی ہیں مگر کوئی تہذیب حصار میں کھڑی رہے تو جمود کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسلام نے میں بلند و برتر تہذیب کی بنا ڈالی تھی، اس کا سابقہ متعدد تہذیبوں مثلاً یونانی، رومی، ایرانی، بودھ اور ہندو تہذیب سے رہا۔ اسلام کا حقیقی پیغام اور جذبہ مسلمانوں میں تازہ رہا۔ اس لیے ان میں نئی حرکت ہوئی۔ ان میں ردوقبول کی صلاحیت تھی۔ دوسری تہذیبوں کے صالح عناصر، جو اسلام کے بنیادی تصورات سے متصادم نہ تھے، جذب کر لیے گئے۔ اسی لیے ہمیں مختلف علاقوں میں مختلف جداگانہ تہذیبی خصوصیات بھی نظر آتی ہیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں نے اس ردوقبول کے تصور کو اپنایا۔ صوفیائے کرام کی گہری نظر نے اس حقیقت کا عرفان حاصل کر لیا تھا کہ اس عمل کے بغیر اسلام کی اشاعت حقیقی معنوں میں ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ادب شاعری میں بھی مقامی بولیوں کے ذریعے پیغام دیا گیا۔ ڈاکٹر جمیل جالبی نے ''تاریخ اب اردو'' کے جلد اول میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ بابا فرید گنج شکر (ملتان) شیخ حمیدالدین ناگوری، بوعلی قلندر، شیخ شرف الدین یحیٰ منیری، امیر خسرو اور شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے ملفوظات پر پنجاب، بہار کی زبان، ماگدھی، برج بھاشا، کھڑی بولی، گجراتی کے اثرات رہے۔ یہ کھلے ذہن کا عمل محبت کا پیغام اور ترسیل کا المیہ نہ ہو سکا۔

بھکتی تحریک نے ہندوستانی معاشرے میں یک جہتی کی نئی اہم خدمات انجام

دیں۔کبیر کی شاعری نے ولاویز انداز میں اپنی شاعری میں توحید اور شانتی کا پیغام دیا۔اسلام کے اثرات کے نتیجے میں ہندو فکر پر بھی توحید کے گہرے اثرات پڑے۔ یہاں کی تہذیب معاشرت، آرٹ، فکر میں ہمیں جو امتزاج نظر آتا ہے۔وہ اس مٹی کی خوشبو کا نتیجہ ہے۔ھزاروں سال سے قومیں ایک دوسرے کے ساتھ رہ کر اجنبی نہیں رہ سکتیں۔ مسلمان اور ہندوؤں کے درمیان منافرت کی فضا کے ساتھ ساتھ مسلم سکھ تعلقات میں بھی بگاڑ پیدا ہوا۔حالانکہ سکھ اور مسلم توحید کے رشتے سے بہت قریب ہیں۔ دراصل زاویۂ نظر کا فرق محبت، نفرت کا سبب (HATE-LOVE RELATION) رہا۔اس وقت اس ہمہ جہتی سماج میں ایسے وژن کی ضرورت ہے، جو انسانی اخوت کی بنیاد پر اپنے مذہبی ورثے کی حفاظت کرتے ہوئے ایک ایسے معاشرے کو تشکیل دے تو آگ کے دریا سے گذرنے کے بجائے محبت کی خوشبوؤں میں بسا رہے۔ یہ کام اب تصوف کا مسلک انسانیت انجام دے سکتا ہے۔ایک نئے احساس، نئی تبدیلی ضروری ہے۔سید صباح الدین عبدالرحمان ''جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ'' میں کہتے ہیں:

"اگر موجودہ دور میں کسی میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا تفکر، خواجہ معین الدین چشتی کا پیغام حق، حضرت بختیار کاکی کا حب رسولؐ، حضرت فریدالدین گنج شکر کی صلاحیت دل، شیخ نظام الدین اولیا کا حقوق العباد ،حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کا ادراک، تقویٰ اور معرفت نفس ،حضرت سید اشرف جہانگیر سمنانی کی تسلیم و رضا، حضرت خواجہ گیسودراز کا تزکیہ اخلاق، حضرت مجدد الف ثانی کی دعوت و عزیمت اور خود اقبال کے عشق کی نوائے زندگی کا زیر و بم اور سوز دم بدم جمع ہو جائیں، اس لیے ہندوستان میں اسلامی طرز فکر کی ایسی نئی تشکیل ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف

مسلمانوں میں بلکہ اس ملک کی معاشرتی، اخلاقی ،روحانی حتیٰ کہ سیاسی
زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہوسکتی ہے۔"

عصر حاضر کے سماج میں، سیاست زدگی نے ،انسانی قدروں سے کھلواڑ کرنا اپنا نصب العین قرار دیا ہے۔میکاولی کی حکمت عملی کے سائے میں پلنے والی سیاست اور ڈپلومیسی، جب تک انسان کے اندرون سے ہم آہنگ نہیں ہوگی، انسان تناؤ اور عصبیت کا شکار رہے گا۔تصوف اس عصبیت سے نجات دلائے گا۔

ہندوستان میں تصوف

(بوعلی قلندر، مسعود بک اور جمالی کی شاعری کے آئینے میں)

(ضیاالحسن فاروقی)

تصوف برائے شعر گفتن خوب است، یہ قول بعض لوگوں کے نزدیک تصوف پر ایک بھر پور طنز ہوسکتا ہے، لیکن جہاں تک میں نے غور کیا۔ اسی نتیجہ پر پہنچا کہ شعر و تصوف دونوں مل کر ایک ایسی تہذیبی و ادبی روایت کی دلآویز علامت بن گئے ہیں جو ہماری تہذیب کی تقریباً گیارہ صدیوں پر محیط ہے اور آج بھی زندہ ہے، میرا خیال ہے کہ حضرت ابو بکر شبلی (۳۳۴ھ ۹۴۵ء) پہلے صوفی بزرگ تھے جنہوں نے تصوف کے کئی اسرار شعر کے ذریعے واضح کیے۔ ان میں جذبات کا اتنا وفور و جوش تھا کہ اکثر ان کی زبان پر خود ان کے اپنے یا دوسروں کے اشعار آجاتے۔ ایک خاص سطح پر صوفیہ کے اشارات ہی تصوف بن جاتے ہیں اور ارباب ذوق اور اہلِ نظر جانتے ہیں کہ شعر سے بڑھ کر خود اشارات کی زبان اور کیا ہوسکتی ہے۔ حضرت شبلیؒ کبھی کبھی اپنے پیر و مرشد حضرت جنید بغدادیؒ (تقریباً ۲۹۸ھ / ۹۱۰ء) کو بھی شعر کے ذریعہ اپنے خیالات کے اظہار پر مجبور کردیتے تھے۔ شبلی کو عربی کے بے شمار اشعار یاد تھے اور ان کا ذوق شعری بہت لطیف اور بلند تھا۔ کبھی کبھی یہ خیال آتا ہے کہ شاید تصوف اور شعر کے گہرے تعلق کا باضابطہ آغاز شبلی ہی کی خاص طبیعت اور ذوق شعری کا مرہون منت ہو۔ تصوف اور تاریخ کی مستند کتابوں میں ایسے بہت سے اشعار بکھرے پڑے ہیں جو اکثر ان کی زبان پر رہتے۔ شبلی کے خادم خاص ابو محمد ہروی کا بیان ہے کہ جس دن حضرت شبلی کا انتقال ہوا، اس کی شب میں، میں ان کی خدمت میں حاضر تھا۔ ساری رات وہ وقفہ وقفہ سے یہ دو شعر پڑھتے رہے:

کُلُّ بَیتٍ اَنتَ سَاکِنة غَیرُ مُحتَاجٍ الی السُّرج

وجھکَ الما مُول حجَتنا یوم یاتِی النَّاسُ بالحجج

(جس گھر میں تو رہتا ہے اسے چراغ کی ضرورت نہیں۔ تیرا چہرہ جو لوگوں کی امید گاہ ہے، اس روز جب لوگ اپنی اپنی حجتیں لے کر حاضر ہوں گے، ہماری محبت ہوگا۔)

حضرت جنید اور حضرت شبلی کے ذکر کے ساتھ اس واقعہ کی بھی یاد دلا دوں کہ بغداد کے مدرسۂ ''تصوف کا خاص موضوع توحید تھا اور وہاں کے صوفیہ عشق الٰہی کے مسئلہ پر گفتگو کیا کرتے تھے۔ جو لوگ صوفیہ کے مخالف تھے، اور اس میں ہر طرح کے لوگ تھے، ان کا کہنا تھا کہ خدا اور بندے کے درمیان کسی قسم کا عشق ممکن نہیں اور جو لوگ تعلق مع اللہ کے سلسلے میں ''عشق'' اور '' محبت'' کے لفظ استعمال کرتے ہیں وہ صریح بدعت وضلالت میں متبلا ہیں، اس کے برخلاف صوفیہ کا یہ کہنا تھا کہ خدا اور بندے کے درمیان محبت کا تعلق قائم ہوسکتا ہے۔ ایک ریاکار اور دنیا دار شخص غلام الخلیل نے خلیفہ وقت کے دربار میں نوری، ابوحمزہ، رقام اور سمنون وغیرہ کا نام لے کر مقدمہ دائر کیا کہ یہ لوگ عوام میں بدعت پھیلاتے ہیں اور توہم پرستانہ اور وحدت الوجودی نظریات کی اشاعت کرتے ہیں لیکن حقیقت میں صوفیہ پر جو الزام لگایا گیا تھا اس کی بنیاد عشق، محبت اور شوق کی اصطلاحیں تھیں بن کی تشریح صوفیہ اپنے طریقے سے کرتے تھے اور چونکہ اس وقت تک یہ اصطلاحیں مستند و معتبر نہیں سمجھی جاتی تھیں اور یہ عقیدہ کہ خدا اور بندے کے مابین محبت کا تعلق قائم ہوسکتا ہے، عام اور مقبول نہیں تھا۔ اس لیے تقلید پسند ذہنوں کو اس میں بڑے فتنے نظر آتے تھے۔ بغداد کے صوفیہ مقدمے میں تو بری کر دئے گئے لیکن اس واقعہ کا اثر بغداد کے مدرسۂ تصوف پر یہ پڑا کہ ان کا اشاراتی انداز بیان رفتہ رفتہ مستند و معتبر اسلامی تصوف کا خاص لہجہ قرار پایا۔

یہ بات دلچسپ ہے اور غور وفکر کا تقاضا کرتی ہے کہ فارسی شاعری میں جس قدر تصوف

ہے عربی شاعری میں نہیں ہے اور عربی شاعری اس موضوع پر کوئی ابوسعید ابوالخیر، کوئی سنائی، کوئی عطار، کوئی عراقی یا کوئی مولانا روم پیش نہیں کر سکتی، اور یہ بات بھی غور طلب ہے کہ شبلی ہوں یا منصور حلاج دونوں اگرچہ عربی شعر کے توسط سے اسرار معرفت بیان کرتے تھے، لیکن تھے وہ عجمی وایرانی ہی اور انہوں نے جس روایت کا آغاز کیا تھا۔ فارسی زبان کی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ وہ روایت اس زبان کی ایسی مہتم بالشان خصوصیت اور ایسی عظیم ادبی روایت بن گئی کہ شاید دنیا کی کوئی زبان اس کی مثال نہیں پیش کر سکتی۔

کہا جاتا ہے کہ فارسی زبان میں پہلے پہل صوفیانہ خیالات حضرت ابوسعید ابوالخیر نے بیان کیے پھر سنائی اور عطار نے صوفیانہ شاعری کے دامن کو وسیع کیا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب فلسفے کو بھی بڑا فروغ حاصل ہوا۔ نظری سطح پر تیسری اور چوتھی صدی ہجری ہی میں تصوف نے ایک فلسفیانہ رنگ اختیار کر لیا تھا۔ چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ، تصوف اور اخلاقیات سبھی نے مل کر مسلم معاشرہ میں فکری اہتزاز اور ذہنی پرواز کی ایک نئی فضا پیدا کر دی تھی۔ امام غزالی نے احیاء العلوم لکھ کر پہلے ہی سے اس نئی فضا کے لیے زمین تیار کر دی تھی، نہیں کہا جا سکتا کہ اگر اسلامی دنیا کو منگولوں کی تاخت و تاراج اور خونریزیوں کا سامنا نہ کرنا پڑتا تو یہ ذہنی فضا مسلم معاشرے کے فکری دھارے کو کہاں لے جاتی۔ لیکن ہوا یہ کہ تقریباً پوری ایک صدی وسط ایشیاء، خراسان اور ایران پر ایسی گذری کہ مسلمانوں کو تصوف ہی کی ذہنی و عملی دنیا میں پناہ ملی اور تصوف نے ان فلسفیانہ اور اخلاقی مسائل کو بھی اپنے دامن میں سمیٹ لیا جو پہلے کبھی خالص کلامی مباحث کا موضوع تھے۔

یوں تو شمالی ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد گیارہویں اور بارہویں صدی ہی میں شروع ہو گئی تھی اور ان کے ساتھ اس عرب، ایرانی، ترکی ثقافت سے بھی ہندوستان آشنا ہونے

لگا تھا جس کا خمیر وسط ایشیا، ایران و خراسان میں علمی و فکری سطح پر مذہب و فلسفہ اور تصوف و اخلاق سے تیار ہوا تھا، لیکن تیرہویں صدی کے آغاز میں جب دہلی میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہوتی تو گویا ہندوستان میں اسلامی ثقافت کے اس خاص رنگ کو جمنے اور چمکنے کا موقع ملا۔ یہ ثقافت جو منگولوں کی تباہ کاریوں کے ہاتھوں اپنے مولد و گہوارہ میں برباد ہو کر رہ گئی تھی، اس ملک میں خوب پھلی پھولی جہاں سلاطین دہلی نے اپنی فوجی قوت و صلابت، اپنے تدبر و معاملہ فہمی اور اپنی سمجھ بوجھ اور دانش مندی سے سرحدوں ہی پر منگولوں کو روکے رکھا اور یہاں ٹھہرنے اور جمنے کا موقع نہیں دیا۔

تصوف کے موضوع پر جو کچھ پہلے لکھا گیا تھا، مثلاً ابو طالب مکی کی قوت القلوب، ابونصر سراج کی کتاب اللمع اور امام قشیری کے رسالہ قشیریہ ہیں، وہ ڈھل ڈھلا کر ہجویری کی کشف المحجوب اور شیخ سہروردی کی عوارف المعارف میں آ گیا تھا۔ انہیں کے ساتھ امام غزالی کی احیا العلوم اور کیمیائے سعادت تھی اور یہی کتابیں عرصہ تک ہندوستان میں تصوف کی بنیادی نصابی کتابیں رہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس کا تعین ابھی ٹھیک نہیں ہو سکا ہے کہ ابن عربی کی فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ پہلے پہل کب ہندوستان کے عالموں اور صوفیہ کے حلقوں تک پہونچیں اور اسی طرح مولانا روم کی مثنوی کس سلطان کے عہد حکومت میں پہلے پہل ہندوستان آئی، لیکن فصوص میں وحدت الوجود کے جس تصور کو ایک باضابطہ اور منظّم نظریے کے طور پر پیش کیا گیا اور جس کی تشریح اپنے خاص انداز میں عراقی کی لمعات اور مولانا روم کی مثنوی معنوی میں کی گئی ہے، وہ کسی نہ کسی روپ میں پہلے ہی سے موجود تھا۔ تیرہوں، چودھویں اور پندرہویں صدی میں مذکورہ بالا کتابیں صوفی حلقوں میں متداول رہیں اور اصحاب حال و قال اور ارباب شعر و تصوف ان سے فیضان حاصل کرتے رہے۔ اس عہد کے صوفیہ کی تصنیفات، ملفوظات اور

مکتوبات میں بھی ان کتابوں اور ابوسعید ابوالخیر، خواجہ فرید الدین عطار، سنائی اور مولانا روم وغیرہ صوفی شعراء کے اشعار اور ان کے تصوف کی گونج سنائی دیتی ہے۔

اس تمہید کے بعد آیئے دیکھیں کہ شیخ شرف الدین بوعلی قلندر، شیر خان معروف بہ مسعود بک اور حامد بن فضل اللہ جمالؔی نے اپنے کلام میں تصوف کی مذکورہ روایات کی کس طرح ترجمانی کی ہے۔ شیخ بوعلی قلندر کی جو تحریریں اور ان کا جو کچھ کلام آج دستیاب ہے، ان کے بار میں شبہے ظاہر کیے گئے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اخبار الاخیار میں اس کا ذکر بھی نہیں کیا کہ وہ شاعر تھے۔ شیخ محدث کے کافی عرصہ بعد خزینیہ الاصفیاء کے مولف نے ان کی ایک مثنوی کا ذکر کیا ہے جو مختصر اور ''مخزن رموز توحید و معارف'' تھی۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے، چونکہ ابھی تک تحقیق نے یہ ثابت نہیں کیا ہے کہ جو کلام شیخ بوعلی قلندر سے منسوب سمجھا جاتا ہے وہ کس شاعر کا ہے۔ اور چونکہ یہ کلام ان کے جذب و سرمستی اور قلندرانہ عشق و وارفتگی کے عین مطابق ہے، اس لیے یہ مان کر کہ یہ کلام انہیں کا ہے، ہم سب سے پہلے اس روایت کی طرف آپ کی توجہ دلاتے ہیں جس کے مطابق جب امیر خسرو شیخ بوعلی قلندر کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اشارہ پا کر ان کے پاس بیٹھے اور شیخ قلندر نے فرمایا کہ کچھ سناؤ تو امیر خسرو نے اپنی غزل پیش کی جس کا مقطع ہے:

چندمی گوئی، برو ،زنار بند،اے بت پرست
برتنِ خسروؔ کدامی رگ کہ آں زنار نیست

کہا جاتا ہے کہ غزل سن کر شیخ خوش ہوئے اور امیر خسرو سے کہا: ''خسرو خوش رہو گے اور خوش جاؤ گے''۔ پھر اپنی غزل پڑھی جس کا مطلع ہے:

دیہیم خسروان برما نعل اشتر است

خسرو کسے کہ خلعت تجدید بر سر است

گفتم زعلم و عقل بملکے دگر شدم

ملکم زعلم و عقل چو دیدم بروں تر است

وحدت ورائے کنگرۂ کبریا کشد

کو عارفے کہ منظر او عرش اکبر است

مائیسم و کوے عشق و خرابات بے خودی

ویں رسم و سیر تست کہ خاص قلندر است

درس شرف نبود بالواح ابجدی

لوح و جمال دوست مرا در برابر است

شیخ بوعلی قلندر کو شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی ''ولی مجذوب'' لکھا ہے ان پر ہمہ وقت سکر و مستی کی کیفیت طاری رہتی تھی۔ عشق و محبت، توحید و ترک دنیا، تفرید و تجرید کی باتیں ان کی زبان پر اکثر رہتیں، ان کی مشہور مثنوی کے موضوعات بھی یہی ہیں، مثلاً ''درویشی چیست؟ نفس کشتن، و طلسم ہستی شکستن، و ترک از غیر گرفتن، و از خود رستن و بدوست پیوستن، و در آتش محبت سوختن، و خاکستر گشتن''، بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ سیر و سیاحت کے دوران ان کی ملاقات مولانا جلال الدین رومی سے ہوئی، لیکن یہ افسانہ ہے، ہاں اس کا قوی امکان ہے کہ مولانا روم کی مثنوی پوری نہ سہی، اس کے کچھ حصے ضرور ان کے مطالع میں رہے ہوں گے، مولانا روم کا انتقال شیخ بوعلی قلندر (م ۷۲۴ھ/۱۳۲۴ء) سے کوئی باون برس پہلے ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء میں ہوا اور اس مدت میں مثنوی معنوی مولوی، ہندوستان میں ضرور آ چکی ہوگی۔ پھر یہ کہ شیخ قلندر کی مثنوی سے جسے

بعض لوگ مثنوی عشقیہ کہتے ہیں اور جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے۔

مرحبا اے بلبل باغ کہن　　از گل رعنا بگو با ما سخن

نہ صرف یہ کہ بعض موضوعات کے تحت مثنوی مولانا روم کی یاد تازہ ہو جاتی ہے بلکہ کہیں کہیں تو مولانا روم ہی کے حوالے سے بات بھی کہی گئی ہے اور ان کے بعض اشعار اور مصرعوں کو بھی لے لیا گیا ہے، مثلاً:

ایں سخن در گوش داری اے جواں　　مولوی گفتہ زروئے امتحان
ہم خدا خواہی و ہم دنیائے دوں　　ایں خیال ست و محال ست و جنوں

آفریدہ حق ترا از نور ذات　　تا شناسی ذات او را از صفات

مولوی فرمود در نظم ایں بیان　　بر تو روشن کرد اسرارِ نہاں
تو در و گم شو وصال ایں ست و بس　　گم شدن گم کن کمال ایں ست و بس

پھر شیخ قلندر نے جس انداز میں اور جس وفور جوش و سرمستی کے ساتھ ''عشق'' کا مضمون باندھا ہے۔ اس سے انسانی زندگی کے'' آب حیات'' کی حیثیت سے اسلامی تصوف میں'' عشق'' کے مقام و مرتبہ کا احساس از سر نو زندہ ہو جاتا ہے اور ہندوستان میں تصوف کی دنیا میں مولانا روم کے اثر و نفوذ کا بھی پتہ چلتا ہے۔ فرماتے ہیں:

یارب از سودائے خود دل ریش دار　　زندہ را مردہ بعشق خویش دار
ہر دلے کز عشق جانے یافتہ　　تا ابد روح و روانے یافتہ
دل کہ بر دلبر رسد از ساز عشق　　جاں کہ بیر جاناں دی آواز عشق

دل ز ساز دلبری عشقت دہد　　عشق کوتا جامۂ ہستی درد

عشق کو بے بال و پر طیراں کند　　عشق کو درلا مکاں جولان کند

عشق کوتا تاج سلطانی نہد　　عشق کو ملک سلیمانی دہد

عشق کوتا چشم دل بینا کند　　عشق کوتا سینہ راسینا کند

عشق کوتا جہل را زایل کند　　عشق کوتا عقل راحاصل کند

عشق باید تادہد جام شراب　　عشق ساز دساغرمئے آفتاب

اس عہد کے صوفیہ مسلک وحدت الوجودی کے حامل تھے اور نظری تصوف کی یہی روایت ہندوستان پہونچی تھی جہاں کی روحانی فضا اس کے لیے بڑی سازگار ثابت ہوئی۔ شیخ کے یہاں بھی یہ روایت پوری آب وتاب کے ساتھ موجود ہے، مثنوی میں بھی اور غزلوں میں بھی، ایک غزل ملاحظہ ہو:

جمال روئے توحید قلندر　　بہ ترک زیور مالے وجاہے ست

جمال ساقی و آواز مطرب　　مئے وساقی وگلوگیں ازمناہی ست

خدا دربت پرستی می تواں دید　　کہ اندر بت ہمہ سرِّ الٰہی ست

شرف سرِّ قلندر بر تو خواندند　　قلندر راز جانت دادخواہی ست

جمالے لایزالی نور درنور　　بگردانِ خط وخال و غدارست

تجلی در مقامات محبت　　نگار اندر نگار اندر نگارست

جمال کل کہ درکل جمالست　　بروح قدسی من آشکارست

طریق بو علی در راہ تجرید　　کرامت باسلامت پایدارست

شیخ قلندر کی مثنوی سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ مذہب اور تصوف میں ابتائے زمانہ کی ریا کاری کا پورا احساس رکھتے تھے اور باہمہ جذب و سرمستی ان کا سماجی شعور بیدار تھا، دنیا میں ایسے لوگوں کی کبھی کمی نہیں رہی جو تقدس کی سج دھج بنا کر عام انسانوں کو دھوکا دیتے ہیں کہ یہ وہ تجارت ہے جس میں دنیوی لحاظ سے کبھی خسارہ نہیں، خدا اور آخرت پر ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن اپنے عمل سے درحقیقت وہ ایمان بیچتے ہیں۔ یہ لوگ بھی غضب ہیں کہ دل پر یہ اختیار فرماتے ہیں:

زہد و تقوی نیست ایں کو بہر خلق
صوفی باشی و پوشی کہنہ دلق
شانہ و مسواک و تسبیح و ردا
جبہ و دستار و قلب بے صفا
پیش و پس کردی مرید ے ناخلف
چوں خرا بلہ ، پے آب و علف
دام اندازی برائے مرد وزن
خویش را گوئی منم شیخ زمن
وعظ گوئی خود نیاری در عمل
چشم پوشی ہمچو شیطان دغل

اس کے بعد کہتے ہیں کہ ایسے دنیادار صوفیوں کا یہ حال ہے کہ حبِ دنیا ان کا رشتۂ زنار ہے، یہ لوگ اپنے آپ کو صوفی کہتے ہیں لیکن ان کا دل صاف نہیں ہے یہ دوسروں کے آگے، موقع ہو، تو ہاتھ بھی پھیلاتے ہیں، وہی ہاتھ جس میں تسبیح ہوتی ہے، دل تو ان کے پاس ایک ہے لیکن اس

میں صدہا آرزوئیں ہیں، اسی کے ساتھ اس میں بغض وحسد، عجب ونخوت اور نفاق وفریب بھی ہے اور درحقیقت وہ انہیں بتوں کی پرستش کرتے ہیں، خدا کی عبادت نہیں کرتے، یہ لوگ بت پرست بھی ہیں اور بت گر بھی ہیں۔

بت پرستی می کنی ہم بت گری   شد دلت رشک بتان آذری

بت شکن برہم زن ایں بتخانہ را   چوں خلیل اللہ بنا کن خان را

آداب تصوف میں قناعت اور ترک دنیا کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے، اس لیے کہ دنیا یعنی مال ومنال سے نخوت پیدا ہوتی ہے اور نخوت ہی سے بے رحمی بھی جنم لیتی ہے، یہاں تک کہ ایسے اہل دنیا سیم وزر اور جاہ ومرتبہ کے لیے خونی رشتوں کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں اور ماں باپ اور بھائی بند کے ساتھ بھی کوئی صلہ رحمی اور مروت نہیں کرتے۔

اہل دنیا بہر سیم و بہر زد   گر بدست آید خورد خون پدر

آن شنیدی کز برائے غروجاہ   بگینہ کر دید یوسف را بچاہ

دولتت ہم کبر وہم بے دیں کند   نفس کافر کفر را تلقین کند

اوران تمام روحانی امراض کا علاج "عشق الٰہی" ہے جو کار بوالہوس نہیں بلکہ کار مرداں ہے،

کشتگانِ عشق را جانِ دگر

ہر زماں از غیب احسانِ دگر

شیخ بوعلی قلندر کے بعد قبل اس کے کہ میں تاریخی ترتیب کے لحاظ سے مسعود بک سے متعلق جو میر نزدیک صوفیانہ عشقیہ شاعری میں امیر خسرو کے بعد عہد سلطنت کے سب سے بڑے شاعر ہیں، کچھ عرض کروں، حامد بن فضل اللہ جمالی (۹۴۲ھ/۱۵۳۶ء) کے بارے میں کچھ کہنا چاہوں گا۔ اب تک کی تحقیق کے مطابق جمالی کی نثری تحریروں کے علاوہ جن میں سیر

العارفین مشہور معروف ہے۔ شاعری میں ان کی مثنوی مراۃ المعانی، دیوان جس میں قصائد، ترجیع بند، ترکیب بند، مراثی، غزلیات قطعات اور رباعیاں وغیرہ ہیں اور مثنوی مہر و ماہ دستیاب ہیں، اور کئی ارباب قلم نے ان پر مضامین لکھے ہیں، مثنوی مراۃ المعانی کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تمثیلی انداز میں سلوک و عرفان کے نکتے بیان کیے گئے ہیں۔ مثنوی کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ اللہ کے جمال کی تمام تفصیلات ہمارے دل پر منعکس تھیں، لوگوں نے ہم سے پوچھا اور ہم نے انھیں بیان کردیا۔

ہرچہ بود از آشکارا و نہاں　　اصطلاح عارفاں کردم بیاں

از رخ معنی حجاب انداختم　　آنچہ پنہاں بود پیدا ساختم

اس مثنوی کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مختلف جسمانی اعضا پر عارفانہ انداز سے نظر ڈالی گئی ہے اور اس سے معرفت کے نکات پیدا کئے گئے ہیں۔ اس مشق و محنت سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس میں آورد کا کس قدر تھکا دینے والا بوجھ ہوگا۔ بعض عنوان ملاحظہ ہوں:

۱۔ در بیان روئے کہ عبارت از وجہ حقیقی باشد

۲۔ در بیان دہاں کہ ارشارت از سر مخفی ست

۳۔ در بیان لب کہ عبارت از لطف الٰہی ست

۴۔ در بیان چشم کہ عبارت از بصارت ازلی ست

اسی طرح 'ابرو قاب قوسین' 'رخسار وحدانیت' زلف، جذبۂ الٰہی' اور خال نقطۂ روح انسانی' وغیرہ بتائے گئے ہیں۔

مولانا حبیب الرحمان خان شیروانی کی رائے صحیح ہے کہ کلام پختہ، صاف اور صوفیانہ ہے، مگر اسے پڑھئے تو کوئی کیف نہیں پیدا ہوتا اور یہی اس کی کمزوری ہے۔

کچھ یہی حال غزلوں کا بھی ہے، پیر سید حسام الدین راشدی نے محمد ایوب قادری کے سیر العارفین کے اردو ترجمہ کے مقدمے میں غزل کے جو اشعار انہیں مل سکے دے دیے ہیں، میں خود ابھی تک حبیب گنج کلکشن کا یوان جمالی کا ناقص الاول والآخر نسخہ اور رام پور کا تقریباً مکمل نسخہ نہیں دیکھ سکا ہوں، لیکن قادری صاحب کے مقدمے میں جو اشعار ہیں، ان سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ چونکہ شاعر کے رگ و پے میں زہر غم پوری طرح اترا ہوا نہیں معلوم ہوتا، اس لئے غزل کے اشعار میں بھی کوئی خاص کیفیت، کوئی جان محسوس نہیں ہوتی، مثال کے لیے ملاحظہ

گویند ! زندہ می شود اندر نماز دل
محراب ابروئے تو مرا در ساز گشت

آں جفا کار ، دل آزار ،جگر خوار جہاں
گرچہ کافرنتواں گفت ، مسلمان ہم نیست

می کنم فکرے کہ آں زلف در از آید بدست
دست کوتہ دارم ، امّا می کنم فکر دراز

خود پرستاں را بہ کوئی مے پرستاں راہ نیست
عرصۂ رندی ،مقام زاہد خود خواہ نیست
اے از جمالت ایں ہم غوغا برائے چیست
چوں جملہ حسن تست، تماشا برائے چیست

طائر قدسی بشاخ سدرہ دارد آشیاں
زیر دام زلف او حال گرفتاران خوش است

امروز چوں جمال تو بے پردہ ظاہرست
در حیرتم کہ وعدۂ فردا برائے چیست

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی رائے ہے کہ ''قصیدۂ او بہتر از غزل و مثنوی است''
مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی اور ڈاکٹر نذیر احمد نے بھی قصیدہ کو غزل پر ترجیح دی ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جمالی کے قصائد میں جو آہنگ اور کہیں کہیں حقیقی غزل کا جو رنگ ملتا ہے وہ ان کی غزلوں میں شاذ و نادر ہی محسوس ہوتا ہے۔ شاعری میں وہ جو اک چیز ورائے شاعری ہوتی ہے، وہ جمالی کو نصیب نہیں، تاریخی ترتیب کے اعتبار سے مسعود بیگ کے بعد جمالی کو پڑھیے تو ایسا لگتا ہے کہ جیسے ہم ایک سرسبز و شاداب، روح پرور، حسین چمن زار سے نکل کر ایک ایسے بے آب و گیاہ میدان میں آ گئے ہیں جہاں محنت مشقت سے ''قانون باغبانی صحرا'' لکھا جا رہا ہے، پھر بھی آرزو کے پھول جیسے کہ کھلنے چاہئیں نہیں کھلتے۔ شاید جمالی کا عہد صناعی و کاریگری کا عہد تھا، ایک ایسا عہد جب دلوں کے آتش خانے سرد پڑ چکے تھے، خانقاہیں سونی ہو چکی تھیں اور مدرسے معقولات محض کی زد میں آتے جا رہے تھے، مگر یہ الگ ایک داستان ہے جس کے سنانے کا یہ موقع نہیں۔

مسعود بک یا مسعود بیگ (م ۸۰۰ھ/ ۱۳۹۷ء) کے بارے میں بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ قتل کیے گیے، لیکن اخبار الاخیار میں نہ تو ان کا سن وفات درج ہے اور نہ ان کے قتل ہی کا ذکر ہے، ہاں یہ ضرور لکھا ہے کہ سلسلہ چشتیہ میں کسی اور نے اس طرح اسرار حقیقت کھول کر بیان نہیں کیے اور نہ اس طرح سرمستی کا برملا اظہار کیا۔ وہ اکثر کھوئے رہتے تھے اور

شرابِ وحدت اور خمخانہ حقیقت میں مست تھے اور مستانہ باتیں کہتے تھے، تصوف و توحید میں کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ عین القضاہ ہمدانی کی تمہیدات کی طرح انہوں نے بھی ایک کتاب تمہیدات تصنیف کی تھی۔ شیخ عبدالحق محدث نے ان کے شاعر ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اگرچہ ان کے بعض اشعار میں فنی اعتبار سے کچھ خامیاں ہیں لیکن انہوں نے اچھے اور لطیف اشعار بھی کہتے ہیں۔ مرآۃ العارفین میں جس کا ایک قلمی نسخہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے، مسعود بیگ نے طریقت کی مختلف منزلوں سے بحث کی ہے اور تجلی، روح، اتحاد، تواجد وغیرہ تصوف کے موضوعات پر بڑی وضاحت سے لکھا ہے اور اس سلسلے میں اپنے اشعار سے بھی مدد لی ہے جن سے ان کے روحانی جذب و سرمستی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان اشعار میں کہیں کہیں مولانا ردم کا سا انداز ملتا ہے، مثلاً مولانا روم کا شعر ہے:

اے قوم بہ حج رفتہ کجائید کجائید
معشوق ہمیں جاست بیائید بیائید

مسعود بیگ کہتے ہیں:

پرسید، پرسید زمسعود در دوست کجائید کجائید بیائید بیائید

دیکھیے ان اشعار میں سکر و سرمستی کا کیسا وفور ہے:

زبان ماچو محرم شدز اسرار زبان لاف زن خاموش کردیم
مصلاّ رازدیم از دوش برخاک سبوئے بادہ را بردوش کردیم
برواے مدعی در وعدہ می باش کہ ماخود کار فردا دوش کردیم
شراب بے خودی دردل چکان شد خرد را مست و جاں مدہوش کردیم

یہ سکر و مستی جب اپنی حدوں سے آگے نکل گئی تو مسعود بیگ کی زبان سے ایسی باتیں نکلیں جو ارباب صحو وہوش کے نزدیک قابل اعتراض تھیں، کہتے ہیں:

نقش کہ بے آلت تصویرتست بیں کہ مصور نہ زتصور جداست

عارف و معروف بمعنی یکیست آنکہ خدا را بشناسد خداست

عشق وسر مستی جذب وسرشاری کا یہی عالم مسعود بیگ کی بیشتر غزلوں میں بھی ہے۔علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری کے حبیب گنج کے ذخیرۂ کتب میں ان کے دیوان کا جو نسخہ ہے وہ بہت صاف اور خوشخط نستعلیق میں ہے جسے جلوس فرخ سیر کے پہلے سال مینی ۱۱۲۴ھ/ ۱۷۱۳ء میں حبیب اللہ کاتب نے لکھا تھا۔اندرونی شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسعود بیگ نے اپنا دیوان ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۶ء میں مکمل کر لیا تھا۔دیوان میں بعض غزلیں مسلسل ہیں اور ان میں سنائی، عطار اور مولانا روم کا تتبع صاف دکھائی دیتا ہے،انسان ایک قطرہ یا ذرۂ ناچیز ہے، حقیقت کبریٰ کی پہنائیاں بے نہایت اور خدا ایک بحر محیط۔یہ استعارے اور تشبیہیں صوفی ادبیات کی خاص روایت ہیں۔مسعود بیگ نے ایک مسلسل اور طویل غزل میں حقیقت کے اس کے بحر بیکراں کی طرف اشارہ ایک بڑی گونجتی ہوئی بحر میں اس طرح کیا ہے۔۔۔

رسیدم من بہ دریائے کہ موجش آدمی خوارست

نہ کشتی اندراں دریا ،نہ ملاحے ، عجب کاراست

چوں آلیش جملہ خوں دیدم ، تبرسیدم از آں دریا

بدل گفتم چہ بترسی، گذر باید کہ ناچار است

ندا از حق چنین آمد مگر از جاں تمی ترسی

ہزاراں جان مشتاقاں دریں دریا نگو نسارست

اگر خواہی دریں دریا یکے گوھر بدست آید

ببرکشی درآں دریا کہ آنجا کان انوارست

ایا مسعود بک چشتی سخن بر قدر مرداں گوئے

نہ یارے درجہاں باشد زمانہ پُر ز اغیارست

اپنی غزلوں کے بارے میں مسعود بیگ نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کے ہر لفظ میں ایک دنیائے معنی پوشیدہ ہے۔غزل مسعود بک گفتا بہر لفظیت معنی ہا، اوراس میں کوئی شبہ نہیں کہ تصوف کے اعلیٰ مضامین کوانہوں نے سوسوطرح سے باندھا ہے۔اورلفظوں کو نئے نئے معنی بخشے ہیں۔عشق الٰہی میں وارفتگی توان کا خاص موضوع ہے ہی، انہوں نے اس خیال کوکہ حسن ازل کے پرتو سے قلب وروح کی ایسی جلا ہو جاتی ہے کہ نفس کی ساری تاریکیاں چھٹ جاتی ہیں اور روح انسانی اپنے آپ کوذات الٰہی کے سایے میں پاتی ہے، اپنے اشعار میں بڑی خوبی سے ادا کیا ہے۔جوصوفی بزرگ ارباب صحومیں ہوتے ہیں وہ اس مقام پر یا تو خاموش ہوکر رہ جاتے ہیں یا پھر خدا کا ہاتھ بن کر تاریخ انسانی میں مصروف عمل ہو جاتے ہیں۔لیکن منصوراور مسعود کی طرح کے اصحاب سُکر''انا الحق'' کی صدا بلند کرتے ہیں اور پھر دارورسن کا معرکہ پیش آتا ہے۔مسعود بیگ نے منصور کی سنت کوتازہ کیااوراب جواشعار آپ سنیں گےتو آپ کواس پر تعجب نہ ہونا چاہیئے کہ مسعود کے کلام کا پڑھنا خانقاہوں اور مدرسوں میں ممنوع قرار پایا تھا،لیکن لوگ تھے کہ چھپ کراسے پڑھتے تھےاور شاید یہی وجہ ہے کہ ان کے مخالفین نے انہیں قتل کرادیااوراس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کے بعض خیالات ایسے تھے جن کی بے لچک انتہاپسندی شریعت وطریقت کوساتھ ساتھ نباہنے والوں پرایک بہت بڑابوجھ ہوگی، کہتے ہیں:

باز این دل دیوانہ ام بانگ اناالحق می زند

سرباز چو منصور دم از سِرّ مطلق می زند

دیدی کہ از ہر قطرہ اش نقش انا الحق گردخود

تاتو ندانی کیں نفس عاشق نباحق می زند

سماع کا مسئلہ ایک مختلف فیہ مسئلہ رہا ہے لیکن چند شرائط کے ساتھ اکثر اکابر صوفیہ نے اسے جائز سمجھا ہے، جن بزرگوں نے اس سے منع فرمایا ہے، وہ درحقیقت اسے قضا کا مسئلہ سمجھتے ہوں گے اور یہ دیکھ کر کہ اس سے معاشرہ میں خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں اور تصوف بدنام ہو رہا ہے، اس سے باز رہنے کی تلقین ہوگی۔ مسعود بیگ کا عشق پر شور تھا۔ اس میں جوش و سر مستی غالب تھی۔ اس لیے انہوں نے سماع اور اہل سماع کی منقبت بھی بڑی بلند آہنگی اور نشاط انگیزی کے ساتھ کی، انہیں کی زبان میں سنیئے:

آن طایفہ کہ اہل سماع اند کیانند | آنانکہ بجز دوست نہ بینند وندانند

دستک چوں زنند از سر مستی بہ تواجد | ہم از ازل و ہم زابد دست فشانند

در رقص سرایند چو از غایتِ مستی | از گردن دل رشتۂ جاں گسلانند

بے پاسے ورائے فلک و عرش خرامند | بے چشم مگر تا بہ ثریا نگرانند

باآنکہ بظاہر ہم درویش و فقیراند | در ملک قناعت ہمہ شاہِ دوجہانند

سجادہ فروشند، خرند از لب او مے | اسلام دہند و ہمہ، غرستانند

زاہد نتواں گفت کہ پیوستہ خرابند | عابد نتواں خواند کہ شاں بادہ کشانند

بر تختۂ بازار برقصند ز مستی | وآنکس کہ کند منع از دور ترانند

دیوانۂ یارند ز اغیار مید ند | بیگانۂ خویش اند، یگانہ شد گانند

دایم بسماعند، ہمہ وقت برقصند | در عین عیانند و ز اغیار نہانند

مسعود تو در خلوتِ دل چورہ آنشاں | دانی کہ نشان چیست کہ بیروں زنشانند

اب ان کے چند اشعار اور سناتا ہوں جو وحدت الوجودی آہنگ کے حامل ہیں اور جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تصوف نے کس کس طرح شعر و شاعری کے پردہ میں انسان اور خالق کائنات کے اس رشتہ ازلی پر روشنی ڈالی ہے جو رہروانِ راہ محبت کی آخری منزل ہوتی ہے اور یہ وہ رشتہ ہے جو ایک سچے صوفی کو رشتۂ جان سے بھی زیادہ عزیز ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

تو دریائے کہ امواجش درون جان انسانت
کہ از ہر موج می آید بروں آ واز سبحانی
بجز تو نیست چوں چیزے کہ می جوید کہ می پوید
مگر حسن جمال خود تو در ہر نقش جویانی
توئی صورت ،توئی معنی ،کہ ہم حسنی وہم عشقی
توئی در دل ،توئی درتن ،کہ ہم عقلی و ہم جانی

کاروان رہ رواں بیں از ہوائے یار مست
عالمی از نور مست و عالمی از نار مست
شاہداں از ناز مست و مطرباں از بانگ چنگ
ساقیاں از بادہ مست و عاشقاں از یار مست
مطرباں مست از نے و نے ازحدیث مطرباں
عارفاں از بادہ مست و یار از دیدار مست
لوح مست و عرش مست وکفر مست،اسلام مست
و ز شراب لا یزالی مومن و کفار مست
چشم او از روح مست و روح از اسرار مست

حضرت نظام الدین محبوب الٰہی کا اثر
ہم عصر سیاست پر

(نظام الدین مغربی)

صوفیا کرام عام طور پر اور خواجگان چشت خاص طور پر اپنے آپ کو حکمرانوں، حکومت اور سیاست سے بہت دور رکھتے رہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ خواجگان چشت نے جس قدر اپنے آپ کو حکمرانوں، امراء اور سیاست دانوں سے دور رکھنے کی کوشش کی اسی قدر تیز رفتاری سے امراء اور حکمران ان بزرگوں کے اطراف چکر لگاتے رہے۔ امراء اور حکمرانوں کا اولیاء کرام سے عقیدت رکھنا کئی لحاظ سے مقید بھی تھا۔ جہاں امیر یا حکمران متعلقہ شیخ وقت سے اپنے لیے دعا کا طلب گار رہتا، شیخ کے آستانے پر مظلوم، فریاد رس اور بے روزگار بھی موجود رہتے اور اس طرح دو متضاد گروہوں کا ایک ہی آستانے پر جمع ہونا اس بات میں مدد دیتا تھا کہ مظلوموں سے ظلم دور ہو جائے اور بے روزگاروں کو روزگار مل جائے۔ علاوہ ازیں شیخ کی نصیحتوں سے ظالم امراء ظلم سے باز آئیں اور سرکش حکمران اطاعت اور تعمیل قانون مذہب کی طرف متوجہ ہوں۔ اس طرح عمومی طور ملک امن و امان اور انصاف کی حالت میں رہے۔ ہندوستان میں عمومی خوش حالی، انصاف اور امن و امان کی فضا تیار کرنے میں دلہ عالیہ چشتیہ کے شیوخ میں حضرت سلطان المشائخ نظام الدین محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ خاص طور پر ممتاز ہیں۔ جن بادشاہوں نے حضرت محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ سے عقیدت کا اظہار کیا وہ بے حد فائدے میں رہے اور جنہوں نے آپ کی عوامی مقبولیت سے حسد کیا وہ بہت جلد تباہ ہو گئے۔

حضرت نظام الدین محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ کی پیدائش ۱۲۳۱ھ میں بیان کی جاتی ہے اور مسلمہ تاریخ وفات، ۱۷ ربیع الثانی ۷۲۵ھ ہے۔ ہر صورت میں آپ نے سولہ بادشاہوں کا عہد حکمرانی ملاحظہ فرمایا۔ ۶۸۹ھ میں خاندان غلامان کی حکمرانی کے خاتمے تک آپ غیر

معروف رہے لیکن خلجی خاندان کی ابتدا کے ساتھ ہی آپ کی شہرت اور عوامی مقبولیت بے حد بڑھ گئی۔ خواجگان چشت ہوں یا دیگر سلسلہ کے بزرگان۔ خلجی دور میں حضرت محبوب الٰہی رحمتہ اللہ علیہ کی شہرت اور مقبولیت نے سب کو ماند کر دیا تھا۔ امراء، عوام اور بادشاہ سب ہی آپ کی عظمت اور بزرگی کے آگے لرزہ براندام رہتے اور آپ کی شفقت اور مہربانی کے امیدوار رہا کرتے۔ آپ اپنے دوست اور دشمن سب کے ساتھ ہی مہربان تھے لیکن دشمن نظام قدرت کے مطابق نقصان اٹھا کر رہے اور عقیدت مندوں کو عقیدت کا فیض حاصل ہوا۔

سلاطین دہلی میں سب سے پہلے جس بادشاہ نے حضرت محبوب الٰہی کے ساتھ عقیدت کا اظہار کیا وہ سلطان جلال الدین فیروز خلجی تھا۔ اس بادشاہ کے دور تک حضرت محبوب الٰہی سخت مفلسی عسرت اور تنگ دستی کے ساتھ زندگی گزارتے تھے۔ بعض مرتبہ تین تین دن فاقے کرنے پڑتے۔ لیکن مفلسی سے بے پروائی کی یہ کیفیت تھی کہ جب سلطان جلال الدین خلجی نے چند گاؤں (بطور جاگیر یا وقف) پیش کرنے کی اجازت چاہی تو فرمایا:

"مجھے اور میرے خدمت گزاروں کو تمہارے گاؤں کی کوئی ضرورت نہیں۔ میرا اور ان کا (خدمت گزاروں کا) اللہ کارساز ہے اور میرسامان ہے" [1]

بعد میں اللہ نے آپ کے لیے فتوح کے دروازے کھول دیئے ہزاروں آدمی آپ کے لنگر خانے سے کھانا کھانے لگے اس وقت بھی آپ کا یہ حال تھا کہ مسلسل روزے رکھتے اور سحر کے وقت اس لیے کھانا نہ کھاتے تھے کہ شہر میں کچھ لوگ ضرور بھوکے سو رہے ہوں گے۔ خلق (عوام) کی اس دردمندی نے آپ کو اقلیم دل کا حکمران بنا دیا تھا۔ کوئی شخص اپنی لڑکیوں کے رشتے کے لیے پریشان ہوتا اور آپ کی خدمت میں حاضر ہوتا۔ کوئی سلطان کی بے التفاتی سے رنجیدہ خاطر ہوتا تو آپ سے عرض حال کرتا۔ کسی کے دل میں کوئی خلش ہوتی تو لوگوں کے قدم بے اختیار غیاث[2] پور کی طرف اٹھنے لگتے۔ حضرت محبوب الٰہیؒ ہر ایک کا دردغم سنتے اور ان کے

زخموں پر مرہم لگاتے اور پھر بارگاہ خداوندی میں ایک ایک کی تکلیف اپنے اوپر طاری کر کے دعا فرماتے۔ حضرت بابا فرید الدین گنج شکرؒ نے حضرت نظام الدین محبوب الٰہیؒ کے لیے دعا فرمائی تھی وہ ایک ایسا درخت بن جائیں جس کے سایہ میں ایک خلق کثیر آسایش و راحت پائے۔ [۳]

حضرت محبوب الٰہی کا قول تھا ''طاعت دو طرح کی ہوتی ہے لازمی اور متعدی۔ لازمی طاعت وہ ہے جس کا نفع صرف کرنے والے کی ذات کو پہنچے جیسے نماز، روزہ، حج، درود، تسبیح و ذکر وغیرہ۔ متعدی وہ ہے جس سے دوسرے انسانوں کو فائدہ پہنچے۔ انفاق (روزی پہنچانا) شفقت (غیر آدمی کے حق میں مہربانی کرنا) وغیرہ متعدی طاعت ہے۔'' [۴] حضرت محبوب الٰہیؒ کے ایک پیر بھائی خواجہ عزیز الدین ایک دعوت میں شرکت کے بعد حضرت محبوب الٰہیؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت محبوب الٰہی نے دریافت فرمایا۔ کہاں تھے۔؟ عرض کیا: ایک دعوت میں گیا تھا وہاں لوگ یہ کہتے تھے شیخ نظام الدین کو بڑا فروغ باطنی حاصل ہے۔ انہیں اس جہاں کا کوئی غم اور فکر نہیں ہے'' حضرت محبوب الٰہیؒ نے سن کر فرمایا جس قدر غم و اندوہ مجھے رہتا ہے کسی کو اس جہاں میں نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ اتنی کثیر مخلوق میرے پاس آتی ہے اور اپنے رنج اور تکلیفیں بیان کرتی ہے۔ اس سب کا بوجھ میری جان و دل پر پڑتا ہے وہ عجیب دل ہوگا جو اپنے بھائی کا غم سنے اور اس پر اثر نہ ہو۔''

حضرت محبوب الٰہیؒ کا عہد شخصی حکمرانی کا عہد تھا۔ تخت و تاج کے لیے انسانوں کا بے دریغ قتل۔۔ شاہی عیش و عشرت۔ امراء کی معصیت سے بھرپور زندگی وغیرہ سب اس زمانے کا فیشن تھا۔ حضرت محبوب الٰہیؒ نے انسانی مصائب کو دور کرنے کی جو حکمت عملی اختیار کر رکھی تھی اس حکمت علمی میں بادشاہ، دربار اور امراء کی روایات بڑی حد تک رکاوٹ تھیں۔ اسی لیے آپ نے اس طرف بھی توجہ فرمائی۔

سلطان علاالدین خلجی ایک جاہل اور ظالم بادشاہ تھا۔ حضرت جانتے تھے کہ جب تک اس جاہل اور ظالم کو قابو میں نہ رکھا جائے اس وقت تک عوام کی اصلاح ممکن نہیں۔ اسی لیے آپ نے اپنے مریدین کا ایک خاص گروہ دربار میں اس طرح متعین رکھا تھا کہ بادشاہ خود بخود اصلاح کے لیے راضی ہو سکے یہ امرا پہلے ہی سے حضرت محبوب الٰہیؒ کے مرید یا عقیدت مند تھے اور ان امرا کی آپ نے اس طرح تربیت فرمائی کہ دربار کی اصلاح بھی جس پر سارے ملک کی اصلاح کا دارو مدار تھا آسانی سے ممکن ہو سکے۔ حضرت امیر حسن بن علاء سنجریؒ، حضرت امیر خسروؒ بحیثیت شعراء زمانہ قدیم سے دربار میں اثر رکھتے تھے۔ سلطان علاء الدین خلجی کے نئے امراء واہل دربار جن میں قاضی مغیث الدین بیانویؒ (چیف جسٹس) ملک علاء الملک کوتوال (انسپکٹر جنرل پولیس) اور بادشاہ کا مصاحب قرابیگ بھی حضرت محبوب الٰہی کے مریدین میں تھے اور پیر کامل نے ان امرا کی اس طرح تربیت فرمائی کہ وہ بادشاہ کو آپے سے باہر ہونے نہ دیں۔ درباری آداب کے ساتھ بادشاہ کی اصلاح کی طرف متوجہ رہیں۔

ہم غور کر سکتے ہیں کہ آج بیسویں صدی کی جمہوری مملکتوں میں چیف جسٹس اور انسپکٹر جنرل پولیس کے عہدے کس قدر اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ مملکت کا کل امن و امان ان دو اہم عہدہ داروں کے ذمہ رہتا ہے۔ حضرت محبوب الٰہیؒ کی نظر مبارک کس قدر زمانہ شناس تھی کہ آپ نے ان دو کلیدی عہدہ داروں کی خاص تربیت فرمادی تاکہ اس وقت کے عوام ایک طرف شاہ کے ظلم سے محفوظ رہیں تو دوسری طرف شاہ اپنے حدود سے باہر ہونے نہ پائے۔ مورخ ضیاالدین برنی، مولف تاریخ فیروز شاہی جو خود بھی حضرت محبوب الٰہیؒ کے مرید تھے۔ سلطان علاء الدین خلجی کا ایک دلچسپ واقعہ یوں تحریر کرتے ہیں۔[5] "بادشاہ (علاء الدین خلجی) کو جو عظیم فتوحات حاصل ہوئیں اس کا دماغ عرش پر چڑھ گیا۔ غرور اور نخوت کی انتہا نہ رہی۔ حکم جاری کیا کہ اس کے نام کے ساتھ سکندر ثانی کا لقب اضافہ کیا جائے۔ سکوں اور

طغروں میں بھی یہ لقب نقش کرا کے جہاں کشائی اور شریعت جدید کی اجرائی کی کوششیں شروع کردی.........بعض امیر بادشاہ کی ہاں میں ہاں ملاتے۔ مسلمان بزرگان دین یعنی قدوۃ المحققین حضرت سلطان نظام الدین اولیاؒ وغیرہ جیسے اکابر وقت ان تذکروں کو سن کر دل میں رنجیدہ ہوتے۔ بادشاہ کے ان شیطانی وسوسوں سے نجات پانے اور دین محمدیؐ پر ثابت قدم رکھنے کی دعائیں مانگتے۔ علاء الملک کوتوال دہلی بادشاہ کے سلام کے لیے مہینے کی پہلی تاریخ کو حاضر ہوتا تھا۔ ایک بار جب وہ شاہی سلام کے لیے حاضر ہوا محفل شراب جمی ہوئی تھی۔

بادشاہ نے اپنی دونوں مہمات کی بابت علاء الملک سے مشورہ کیا۔ (یعنی ساری دنیا فتح کرنے اور ایک نیا مذہب جاری کرنے کے بارے میں) علاء الملک نے جو سچا مسلمان اور علم دین سے آشنا تھا، اپنے دل میں سوچا کہ اب مرنے کے دن قریب ہیں۔ چند روزہ زندگی کے لیے بادشاہ کو خوش کر کے اپنے دین اور ایمان کو تباہ کرنا فضول ہے اور حق کو چھپانے کی کوئی وجہ نہیں۔ بادشاہی خوف سے نہ ڈرنا چاہیے اس لیے کہ آخر عمر میں شہادت کا مزہ چکھنا بھی لطف سے خالی نہیں۔ علاء الملک نے بادشاہ سے عرض کیا کہ اگر شراب کو دور اور مجلس کو اغیار سے خالی کر دیا جائے تو فدوی اپنی ناقص رائے کے موافق کچھ عرض کرے۔۔۔ بادشاہ نے علاء الملک کی التجا قبول کی۔۔ جام وصراحی کو مجلس سے ہٹا دیا۔ سوائے ملک الماس بیگ۔ ملک نصرت خان۔ ملک سنجر الپ خان اور غازی ملک جونا کے کوئی مجلس میں حاضر نہ رہا۔ علاء الملک نے دست بستہ عرض کیا۔ دین اور شریعت کا تعلق انبیا علیہم السلام سے ہے۔ ان کی نبوت وحی آسمانی سے وابستہ ہے۔ منصب نبوت حضرت رسالت پناہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہو چکا ہے احداث مذہب کا حال سن کر خاص وعام چھوٹے بڑے سب آپ سے ضرور متنفر ہو جائیں گے اور سلطنت میں فساد عظیم برپا ہو جائے گا۔ مصلحت وقت یہی ہے کہ بادشاہ سلامت اس قسم کا خیال دل میں نہ

لائیں کہ اب انسان کے لیے اس منصب عظیم کا حاصل کرنا ناممکن ہے۔ بادشاہ سلامت کو معلوم ہے کہ چنگیز خان اور اس کی اولاد نے برسوں کوشش کی کہ دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو مٹا کر اپنے دین کو جو ہزارہا سال سے ترکستان میں رائج تھا جاری کریں۔ اور اسی خیال سے انہوں نے لاکھوں مسلمانوں کو تہ تیغ کیا۔ لیکن ان کی کوشش بارآور نہ ہوئی۔ آخر کار دین اسلام کی حقیقت نے خود ان دشمنان اسلام کے دلوں میں جگہ کی۔۔۔۔ علاء الملک نظامی کی اس گفتگو کو سن کر بادشاہ نے سکوت کیا اور کہا: ٹھیک ہے ان شاء اللہ آیندہ سے کبھی یہ بات نہ کہوں گا۔ ۶؎ لیکن میری دوسری مہم کی بابت تیری کیا رائے ہے۔؟ (یعنی ساری دنیا فتح کرنے کے بارے میں)۔

علاء الملک نے جواب دیا: دنیا کے دیگر علاقوں کی فتح سے پہلے اس وقت دو مہمات ایسی ہیں تمام اندوختہ خزانہ ان مہمات کے سر کرنے میں صرف ہو جانا ممکن ہے۔ پہلی مہم سے سرحد ہندوستان کے بعض شہروں کی تسخیر مراد ہے جو بلاد جنوب میں، تنتھبور۔ جالور۔ چند یری۔ اور مشرق میں دریائے محیط (خلیج بنگال) تک اور شمال میں لمغان اور کابل تک سر کرنے سے پوری ہوسکتی ہیں۔ اگر یہ مقامات جو سرکشوں اور چوروں کے مامن ہیں فتح ہو جائیں تو ہندوستان تمام فتنہ وفساد سے پاک ہو جائے گا، اور دوسری مہم مغلوں کا سد باب ہے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ دیپال پور۔ ملتان جیسے سرحدی شہروں کے قلعوں کو مضبوط کرے اور ان کی نگہداشت کرتا رہے اور اطمینان سے پایہ تخت میں حکمرانی فرمائے اور معتمد امیروں کو جرار لشکر کے ساتھ ہر چہار سمت روانہ کرے تاکہ شاہی امیر دور دراز ملکوں کو فتح کر کے اپنے بادشاہ کا تمام عالم میں سکہ بٹھائیں۔

یہ تمام باتیں اسی وقت ممکن ہیں کہ بادشاہ بادہ نوشی۔ عیش پرستی اور سیر وشکار کم کر کے خود ان کاموں کا نگران کار رہے۔

علاء الدین خلجی نے اپنے تجربہ کار امیر کی صائب رائے اور حسن تدبیر کی بے حد تعریف

کی اور قیمتی انعامات سے سرفراز کیا۔ حضرت شیخ نظام الدین اولیاء قدس سرہ نے بھی علاء الملک کے حق میں دعائے خیر کی۔ آگے برنی لکھتے ہیں کہ خود بادشاہ نے علانیہ شراب پینا ترک کر دی۔ مجلس شراب کا منعقد ہونا بالکل بند ہو گیا۔ عشرت کدہ برباد ہوا۔ شراب کے خم بہا دیے گئے۔ ساغر و صراحی توڑ کر سنگریزوں میں ملا دیے گئے۔ مئے نوشی کے سونے کے برتن گلا ڈالے گئے۔ شہر میں اعلان کیا گیا کہ بادشاہ نے بادہ نوشی ترک کر دی ہے شخص شراب پیئے گا یا فروخت کرے گا وہ اپنے خون کا آپ ذمہ دار ہو گا اور سلطنت کے تمام علاقوں میں اس قسم کے فرامین جاری کیے گئے ہر شخص نے شاہی احکام کے مطابق اپنے گھر سے شراب نکال کر گلی کوچوں میں بہادی اس حکم کی بناء پر اس قدر شراب بہائی گئی کہ تمام سڑکوں اور راستوں پر دلدل ہو گیا۔'' ے

تیسری عظیم اصلاح جو حضرت نظام الدین اولیاؒ کے مرید علاء الملک کی باتدبیر گفتگو سے یہ ہوئی کہ بادشاہ کو ہندوستان کے دور دراز علاقوں کی فتح کا شوق بڑھ گیا اور سلطان علاء الدین خلجی کو کثیر فوج ملازم رکھنے کی ضرورت لاحق ہوئی۔ بادشاہ نے سپاہیوں کی تنخواہ کم کر کے بازار کے نرخ سستے کر دیے اور Price Controlling کا نظام نافذ کیا۔ علا الدین خلجی سے پہلے ہندوستان کی ہزار ہا سال کی تاریخ میں اوزان و پیمانہ جات کے مسلمہ تعین اور نرخ کے سرکاری نفاذ کا کہیں ثبوت نہیں ملتا۔

برنی اور فرشتہ کے بیان کے مطابق گیہوں فی من ساڑے سات جیتل۔ جو فی من چار جیتل چنا فی من پانچ جیتل مقرر ہوئے اسی طرح گھوڑے، کپڑے، ہتھیار اور غلاموں کی تک قیمت اور سرکاری نرخ مقرر ہو گئے۔ جس کا اثر عام آدمی کی زندگی پر بے حد خوشگوار رہا۔ معمولی سے معمولی آمدنی والا انسان خوشحال زندگی گزارنے کے قابل ہو گیا۔ بادشاہ اپنے جاسوسوں کے ذریعے اور شحنۂ منڈی کے ذریعے اپنے مقرر کردہ نرخ کی تاحیات نگرانی کرتا رہا۔ سلطان علاء الدین خلجی کے دور کے بارے میں مورخ ضیاء الدین برنی لکھتے ہیں۔ ''سبحان اللہ عجب دن تھا

اور عجیب زمانہ تھا جو سلطان علاء الدین خلجی کی حکومت کے آخر دس سال میں نظر آیا۔ یعنی ایک طرف سلطان نے اپنے ملک کی فلاح اور بہبودی اصلاح کے لیے تمام نشہ آور چیزیں، ممنوعات، فسق و فجور کے تمام اسباب کو جبر اور سخت گیری سے روک رکھا تھا اور دوسری طرف ان ہی دنوں شیخ الاسلام نظام الدینؒ نے عام بیعت کا دروازہ کھول رکھا تھا گنہ گاروں کو توبہ کرواتے اور خرقہ عطا فرماتے تھے۔'' ۸

علاالدین خلجی کو جو عقیدت حضرت محبوب الٰہی سے تھی آپ اس کی قدر کرتے ہوئے سلطان کی کامیابیوں کے لیے بھی دعا فرماتے۔ چنانچہ طرغی بیگ مغل کے حملے کے وقت آپ نے بادشاہ کی درخواست پر اللہ تعالی سے سلطان کی کامیابی کے لیے خصوصی دعا فرمائی تھی۔'' ۹ مغل جو اس وقت ایک وحشی قوم تھی اگر ہندوستان پر قابض ہو جاتے تو ہندوستانی تہذیب کے سارے نشانات مٹ جانے کا ہر طرح امکان تھا لیکن علاء الدین حضرت محبوب الٰہیؒ کی دعا کی مدد سے منگولوں کے طاقت ور سے طاقت ور حملے کو ناکام بنانے میں کامیاب رہا۔ چونکہ منگولوں سے ہندوستان کے عام باشندوں کی حفاظت حضرت محبوب الٰہیؒ کو بے حد عزیز تھی اسی لیے آپ منگولوں کے حملوں کی بلا سے محفوظ رکھنے اللہ تعالی سے دعا مسلسل کیا کرتے۔

ملک کے اندرونی نظم و نسق کی اصلاح کے لیے بھی دربار شاہی میں حضرت نظام الدین اولیاؒ کے مریدین اپنی جان پر کھیل کر بادشاہ کو ایسے مشورے دیا کرتے جس سے ظلم و جبر کا انسداد ہو۔ حضرت محبوب الٰہی کے ایک مرید چیف جسٹس قاضی مغیث الدین بیانویؒ تھے۔ ایک بار سلطان نے قاضی صاحب سے سوال کیا کہ ہندوستان کے کسی ہندو کو ذمی اور خراج گزار کہہ سکتے ہیں تو قاضی صاحب نے جواب دیا۔ بعض علما کا خیال ہے کہ غیر مسلم اسلام قبول کریں یا قتل کر دیے جائیں لیکن امام ابو حنیفہؒ نے جزیہ کو قتل کا قائم مقام قرار دیا ہے اور قتل سے منع کیا ہے

(یعنی جو بھی غیر مسلم حکومت کا ٹیکس ادا کرے اس کی جان و مال کی حفاظت حکومت کے ذمہ ہے اور وہ قتل نہیں کیا جا سکتا۔) اسی طرح بادشاہ نے قاضی مغیث الدین سے سوال کیا کہ جو عہدہ دار رشوت لیں، کیا انہیں چور کی طرح ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جا سکتی ہے تو قاضی صاحب نے کہا کہ رشوت خوار عہدہ دار جو رشوت عوام سے وصول کریں وہ رقم حکومت ان سے چھین لے لیکن ان کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جا سکتی۔

فتوحات کے دوران جو مال حکومت کو حاصل ہوتا ہے اس کے بارے میں بادشاہ نے سوال کیا کہ اس مال یا رقم میں بادشاہ کا کتنا حق ہے؟ تو قاضی صاحب نے فرمایا: اگر آپ کو خلفائے راشدین کی پیروی منظور ہے تو صرف ایک سپاہی کو جس قدر ملتا ہے اسی قدر لینا چاہیے۔ اگر مصلحت ملکی کے لحاظ سے کچھ زاید لینا چاہتا ہے تو اس کو اس قدر لینا چاہیے جو کہ وہ اس مال میں سے اپنے کسی امیر کو عطا کرتا ہے۔ بادشاہ اس جواب پر سخت غصہ ہوا لیکن قاضی صاحب نے فرمایا: بادشاہ سلامت آپ مجھ سے شرعی مسئلہ دریافت فرما رہے تھے، اسی لیے میں نے آپ کو شرعی جواب دیا۔ [10]

اس طرح حضرت محبوب الٰہیؒ کے تربیت یافتہ امرا اپنی حق گوئی کے ذریعے بادشاہ کو اپنی رعایا پر ظلم سے باز رکھتے اور اسے اصرف اور فضول خرچی سے روکا کرتے۔

سلطان علاالدین خلجی کے بعد جب اس کا بیٹا قطب الدین مبارک شاہ خلجی تخت نشین ہوا تو اس نے حضرت محبوب الٰہیؒ کے ساتھ گستاخیاں کیں۔ [11] اور ان امرا کی صحبت چھوڑ دی جنہیں حضرت محبوب الٰہیؒ نے تربیت دی تھی جس کا نتیجہ یہ ہو کہ وہ درباری سازشوں کا شکار ہو کر بری طرح قتل ہوا اور اس پر خلجی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ قطب الدین کے دو بڑے بھائی خضر خان اور شادی خان حضرت محبوب الٰہیؒ کے مرید تھے اسی لیے قطب الدین کو خوف تھا کہ حضرت محبوب الٰہیؒ اپنے روحانی اثر سے اس کے بھائیوں میں سے کسی کو تخت نشین کروا دیں گے، اسی

لیے بھی سلطان قطب الدین مبارک خلجی حضرت نظام الدین اولیا سے عداوت رکھتا تھا۔

قطب الدین مبارک خلجی کا قاتل خسرو خان محبوب الٰہیؒ کے اثر اور عوام میں آپ کی مقبولیت سے خوفزدہ تھا اسی لیے اس نے عوامی ہمدردیاں حاصل کرنے حضرت محبوب الٰہیؒ کی خدمت میں بڑی بڑی رقمیں بطور تحفہ روانہ کیں۔ آپ نے ان رقموں کو فوری غریبوں میں تقسیم کر دیا تاکہ کسی طرح مستحقین اور محتاجوں کا کچھ بھلا ہو جائے جن کی فکر آپ کو ہمیشہ رہتی تھی۔

قطب الدین مبارک کے قاتل خسرو خان کو شکست دیکر جب غیاث الدین تغلق نے اقتدار پر قبضہ کیا تو اس کو غصہ آیا کہ آپ نے خسرو خان جیسے نمک حرام کی بھیجی ہوئی رقمیں قبول فرمائیں حالانکہ آپ نے وہ رقمیں اسی وقت غریبوں میں بانٹ دی تھیں اور ایک حبہ سیاہ بھی اپنے استعمال میں نہیں لایا تھا۔ غیاث الدین نے آپ سے رقم کی واپسی کا مطالبہ کیا تو آپ نے جواب روانہ کیا کہ وہ رقم۔ رقم کے مستحقین (غریب عوام) کو واپس مل چکی ہے جن سے جبریہ چھین کر خزانہ بھرا گیا تھا۔ لہذا اس کی واپسی خارج از بحث ہے۔ اس کے بعد بادشاہ نے چاپلوس امراء کی سکھاوٹ پر مطالبہ کیا کہ بادشاہ اولی الامر ہے اور آپ دربار میں آکر اطاعت کا اظہار کریں۔ یہ مطالبہ اس لیے بھی انوکھا تھا کہ آپ نے سلطان علاء الدین خلجی جیسے عقیدت مند بادشاہ سے نہ دربار میں جاکر اور نہ اپنی خانقاہ میں ملاقات پسند کی تھی۔ اب ایک غیر عقیدت مند سے آگے آپ کا دربار میں حاضر ہونا شان فقر کے خلاف تھا۔ اسی لیے آپ نے حاضری سے یہ کہہ کر انکار کیا کہ "فقیر اپنی خانقاہ میں رہتا ہے، اس کو دربار سے کوئی غرض نہیں" لیکن غیاث الدین تغلق کا اصرار بڑھتا ہی گیا مسئلہ کو ٹالنے کے لیے کسی امیر نے کہہ دیا کہ آپ چاند رات کو تشریف لائیں گے۔ اس دوران حضرت محبوب الٰہیؒ کو بھی اطلاع مل گئی کہ کسی نے مسئلہ کو ٹالنے کے لیے یہ تاریخ بیان کردی ہے۔ جب چاند رات قریب آنے لگی تو ان امرا کو پریشانی شروع ہوگئی۔ اسی دوران بنگال میں بغاوت کی اطلاع آئی اور سلطان بنگال چلا گیا۔ لیکن

سلطان توقع سے زیادہ جلد واپس ہوا اور جب وہ دہلی سے قریب ترین منزلوں تک پہنچ رہا تھا اور حضرت محبوب الٰہیؒ کے معتقد امرا پریشان تھے۔ آپ تسلی دیا کرتے ''ہنوز دلی دور است''۔ بالآخر بادشاہ جمنا تک آ گیا جہاں اس کے استقبال کے لیے ایک نیا محل تیار کیا گیا تھا۔ جس وقت بادشاہ فتح بنگال کا جشن منا رہا تھا محل کی چھت گر کر بادشاہ ہلاک ہو گیا۔ اور اللہ نے اپنے محبوب بندے کی لاج رکھ لی۔ غیاث الدین تغلق کے بعد اس کا بیٹا محمد بن تغلق تخت نشین ہوا جو پھر آپ کا عقیدت مند تھا لیکن اس کی تخت نشینی کے کچھ ہی دن بعد آپ بھی دنیائے فانی سے دار بقا کی طرف روانہ ہوئے۔

حضرت محبوب الٰہیؒ نے شاید محسوس کر لیا تھا کہ دہلی کا مرکزی سیاسی نظام ٹوٹنے والا ہے۔ اسی لیے آپ نے اپنی حیات میں خلفاء اور مریدین کی بہت بڑی تعداد کو ہندوستان کے مختلف علاقوں میں روانہ فرما دیا تھا تاکہ ان علاقوں میں آنے والے برسوں میں قائم ہونے والی مملکتوں میں بداخلاقی، ظلم اور جور کو اپنی اصلاحی کوششوں سے روکے رکھیں جس طرح کہ خود آپ نے دہلی میں بداخلاقیوں۔ خلاف مذہب قوانین اور حرکات کو روکنے کی کوششیں فرمائی تھیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب کا بیان ہے کہ آپ نے سات سو اہل کرامات بزرگوں کو ہندوستان کے مختلف علاقوں میں روانہ فرمایا۔

حضرت شیخ اخی سراج حضرت محبوب الٰہیؒ کے ایک بنگالی مرید تھے جو شیخ کے انتقال کے بعد بنگال جا کر بنگال اور بہار میں سلسلۂ نظامیہ کی اشاعت کا بہت بڑے پیمانے پر کام انجام دیے حضرت اخی سراج کے خلفا میں حضرت علاالدین بن اسعدؒ نے پنڈوہ میں عظیم الشان خانقاہ قائم کی۔ حضرت علاء الدین کے خلفا میں حضرت نور قطب عالمؒ اور حضرت اشرف جہانگیر سمنانی نے بنگال اور بہار میں سلسلۂ نظامیہ کی اشاعت کی۔ حضرت نور قطب عالم کے ایک خلیفہ حضرت حسام الدین مانک پوری نے مانک پور میں خانقاہ قائم کی۔

دکن کو حضرت محبوب الٰہیؒ کے مریدین میں حضرت برہان الدین غریبؒ سب سے پہلے تشریف لائے۔ ۷۲۷ھ میں سلطان محمد بن تغلق نے دہلی سے دولت آباد پایہ تخت منتقل کیا تو نظامی بزرگوں کا بہت بڑا گروہ دکن آیا جن میں حضرت امیر حسن علاء سنجری اور حضرت یوسف حسینیؒ (والد خواجہ بندہ نواز) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ حضرت عین الدین گنج العلمؒ بیجاپور۔ شیخ صلاح الدینؒ پونہ اور حضرت سید احمد باد پاؒ گولکنڈہ آ کر قیام پذیر ہوئے۔ سلسلۂ نظامیہ دکن میں خاص طور پر حضرت خواجہ بندہ نوازؒ کے اثر سے بے حد فروغ پایا۔

گجرات میں شیخ سید حسینؒ، شیخ حسام الدین ملتانیؒ، شیخ بارک اللہ محبوب الٰہیؒ کے خلفا تھے لیکن گجرات میں حضرت نصیر الدین چراغ دہلیؒ کے خلیفہ حضرت علامہ کمال الدینؒ نے سلسلۂ نظامیہ کو بے حد فروغ دیا۔

مالوہ میں حضرت محبوب الٰہیؒ کے خلفاء میں شیخ وجیہ الدین یوسفؒ، شیخ کمال الدینؒ، مولانا معین الدینؒ قابل ذکر ہیں۔ بہر حال ان تمام بزرگوں نے اپنی تعلیمات سے عوام کی اخلاقی حالت سدھارنے۔ حکمرانوں اور امراء کو حدود دین سے تجاوز کرنے سے میں غیر معمولی حصہ لیا۔ ورنہ بے لگام فاتحین اس ملک کی تاریخ کو گدھر سے کدھر پہنچا دیتے لیکن نظامی سلسلہ کے بزرگ ہمیشہ ظلم کے خلاف اپنے شیخ کی تتبع میں ہمیشہ سینہ سپر رہ کر امن و امان اور انصاف کی فضا کو برقرار رکھنے میں اپنا اہم حصہ ادا کرتے رہے۔ اور ملک کی آبادی کے ہمہ اقسام طبقات میں میل ملاپ اور محبت کی فضا کو برقرار رکھتے رہے۔

حوالہ وحواشی

۱۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ دہلی ۱۹۸۰ء صفحہ ۲۲۶۔ بحوالہ سیر الاولیاء

۲۔ غیاث پور دہلی کا وہ حصہ ہے جو آج بستی نظام الدین کہلاتا ہے۔

۳۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ دہلی ۱۹۸۰ء صفحہ ۲۲۷ بحوالہ سیر الاولیاء

۴۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ دہلی ۱۹۸۰ء صفحہ ۷۶ بحوالہ فوائد الفواد

۵۔ ضیا الدین برنی۔ تاریخ فیروز شاہی۔ مطبوعہ ایشیا یک سوسائٹی بنگال کلکتہ ۱۸۶۲ء (سر سید ایڈیشن) صفحات ۲۷۰ تا ۲۷۱

تاریخ فرشتہ۔ اردو ترجمہ فدا علی طالب۔ دار الترجمہ جامعہ عثمانیہ جلد ا صفحہ ۳۶۵۔ ۱۹۲۶ء

۶۔ قارئین غور کریں کہ حضرت محبوب الٰہی کے مرید نے میں دل نشین انداز میں بادشاہ کو بات جہانی کہ سلطان علاالدین خلجی ایک نیا مذہب جاری کرنے کے ارادے سے دستبردار ہوگیا۔ اگر اس طرح بات سمجھائی نہ جاتی اور چالوس امیروں کے ہاں میں ہاں ملانے سے سلطان علاالدین کوئی نیا مذہب جاری کر دیا اور اپنے بھرور خزانوں اور کی افواج کو اس مذہب کے پھیلانے استعمال کرتا تو اس جابر حکمران کے اثر سے اتیچ ہندستان کا کوئی مذہب بھی اپنی اصلی حالت پر باقی رہتا۔ حضرت محبوب الٰہی کے تربیت یافتہ مرید کا احسان ہندوستان کے ہر مذہب کے ماننے والوں کو تسلیم کرنا چاہیے۔ اگر علاالملک بادشاہ کو بی مشورہ دیا مسلمانوں کو چھوڑ کر باقی آبادی پتر کاری مذہب جاری کیا جائے تو بھی علم ہوتا گر علاء الملک نے ایسا بھی نہیں کیا

۷۔ یہ حضرت محبوب الٰہی کا اثر تھا کہ انہوں نے دربار کے ایک بااثر امیر کی اس طرح تربیت فرمائی تھی کہ جس کی نصیحت کا بادشاہ پر اس قدر اثر ہوا کہ سارے ملک میں شراب کی خرید و فروخت ممنوع قرار پائی۔ اگر محبوب الٰہی اس امیر کی تربیت نہ فرماتے تو ملک میں اتنا بڑا اصلاحی اقدام ناممکن تھا۔ اسی طرح ملک کے تمام غریبوں کے لیے سستا غلہ اور ضروریات زندگی کی سستی چیزیں حاصل ہونے لگیں۔

۸۔ خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت۔ دہلی ۱۹۸۰ء صفحہ ۲۴۴۔ بحوالہ تاریخ فیروز شاہی

۹۔ تاریخ فرشتہ۔ اردو ترجمہ۔ فدا علی طالب۔ دار الترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۲۶ء صفحہ ۳۸۲

۱۰۔ تاریخ فرشتہ۔اردو ترجمہ۔فدا علی طالب۔دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ ۱۹۲۶ء صفحہ ۳۸۰

۱۱۔ تاریخ فرشتہ جلد ا۔صفحہ ۴۱۹

تصوف

اردو شاعری کے دبستان دکن میں

(سلیمان اطہر جاوید)

تصوف اردو شاعری کا وصفِ خاص رہا ہے۔ اس دور میں جب کہ معاشرے اور معاشرت پر مذہب کی گرفت زیادہ تھی۔ تصوف کو تو اردو شاعری میں قدرِ اول کی حیثیت حاصل تھی۔ نہ صرف شاعروں نے، تصوف، جن کا ذوق بھی تھا اور زندگی بھی، اپنے کلام کو تصوف سے مزین کیا بلکہ ایسے شاعروں کی تعداد بھی کم نہیں تھی جو بقول شیخ علی حزیںؔ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' کے قائل تھے۔ یہ سچ ہے ہم بعض شاعروں کو ان کے معاشرے اور مزاج کی روشنی میں صوفی شاعر قرار دیتے ہیں بلکہ پہلے صوفی اور بعد ازاں شاعر، لیکن واقعہ یہ ہے کہ محض اشعار کی روشنی میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کون شاعر کس حد تک ہوتی ہے اور کس حد تک نہیں۔ اس کا باعث اور کچھ نہیں، سوائے اس کے کہ تصوف ہمارے ماحول اور رہن سہن میں رچ بس گیا تھا۔ ہماری تہذیب کی شناخت اور ہماری زندگی کی پہچان بن چکا تھا۔ اس حد تک کہ عام فرد بھی کسی نہ کسی طرح تصوف کے اثر میں تھا۔ یہ ایک رو کی طرح جاری اور روح کی طرح ساری تھا۔ چنانچہ تعجب نہیں کیا جانا چاہیے کہ ان شاعروں سے قطع نظر جو واقعی صوفی شاعر کہے جا سکتے ہیں اور شاعروں نے بھی صوفیانہ مسائل اور موضوعات پر یوں اظہار خیال کیا ہے کہ ان میں کوئی امتیاز برتا نہیں جا سکتا۔

اردو شاعری کی شروعات ہی دکن میں نہیں ہوئیں بلکہ اردو شاعری کو عروج اقبال اور اعتبار بھی دکن میں ملا۔ یہ زمانہ یوں بھی اہمیت رکھتا ہے کہ اہل اللہ اور صوفیائے کرام نے اپنے عقائد کی تبلیغ و اشاعت کیلئے فارسی کی بجائے دکنی کو وسیلہ اظہار بنایا۔ اس دور کے نثری کارنامے بھی وقعت و وقار کے حامل ہیں لیکن بہر کیف نثر کے مقابلے میں شاعری عوام کے لیے جاذب

نظر اور دلکش ہوا کرتی ہے۔ فطری طور پر ان اہل اللہ اور صوفیائے کرام نے نثر سے زیادہ شاعری کو اپنے پیغام کی اشاعت کیلئے استعمال کیا اور انہی کا فیضان ہے کہ آج ان کے معتقدات ایک جہاں کے دل نشین ہو چکے ہیں اور ایک زمانہ آج بھی ان پر درود و سلام بھیجتا ہے۔

ڈاکٹر حفیظ قتیل کی تحقیق کے مطابق ''معراج العاشقین'' حضرت گیسودراز سے محض ایک منسوب رسالہ ہے جب یہ طے ہے تو پہلے صوفی بزرگ جن کا کلام مستقل طور سے ملتا ہے۔ وہ حضرت شاہ میراں جی شمس العشاق بیجاپوری ہیں جن کا سن وصال 'شمس العشاق' سے سن ۱۴۹۶ء (۹۰۲ھ) نکلتا ہے۔

اپنے عہد کے معاشرتی حالات کا بھی اثر ہو کر میرانجی نے بہمنی سلطنت کا شیرازہ بکھرتے اور بنے ہوؤں کو بگڑتے دیکھا تھا۔ ہر طرف خلفشار اور اختلال تھا۔ بلندیاں زیر زمین ہوتی جارہی تھیں۔ تصوف میراں جی کی میراث بھی تھا اور مزاج بھی! نیز حالات نے بھی ان کے ذوق و ذہن کو تقویت دی۔ تصوف، شمس العشاق کی زیست کا مرکز و محور اور ان کی شاعری کا حاصل ہے۔ انہوں نے ماحول کے بگاڑ کا اندازہ کیا، صحیح اندازہ! اور پھر تصوف کو عوام کی ذہنی تربیت اور معاشرتی اصلاح کے لیے کام میں لایا۔ مریدین ہی کے لیے نہیں اور سب کی ہدایت کے لیے بھی تصوف سے فزوں کوئی وسیلہ ان کے پاس نہیں تھا۔ ان کی چار طویل اور مختصر منظومات ''خوش نغز''، " شہادت التحقیق''، ''خوش نامہ'' اور'' مغز مرغوب'' ہیں۔ 'خوش نغز' میں عرفان روح، عرفان عالم، عرفان مراقبہ، عرفان ذوق نور اور عقل و عشق کے مسائل کی تصریح کی گئی ہے۔ ''شہادت التحقیق'' میں شریعت و طریقت کے مسائل کی تفہیم یوں کی گئی ہے کہ احادیث نبوی ﷺ کی تشریح اور واجب الوجود و مسایل سلوک کی بحث بھی آ گئی ہے۔ ''شہادت التحقیق'' کا امتیازی وصف یہ ہے کہ حروف تہجی کے ذریعہ، کنایاتی طور پر تصوف کے نکات بیان کیئے گئے ہیں۔ ''خوش نامہ'' سے یہ شعر ملاحظہ ہو، وحدت الوجود کے مسئلہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

تجھتے ہی قدرت کوں زور تجھتے نور نورانا
تجھتے سب کا سبھی پناتج بن سب ہیں بیگانا

میران جی شمس العشاق نے بیجاپور کی سلطنت کی ابتدا دیکھ لی تھی۔ یوسف عادل شاہ نے ۱۴۹۰ء میں بیجاپور کی خودمختاری کا اعلان کرتے ہوئے عادل شاہی سلطنت قائم کی۔ عادل شاہی فرمانر وا خود بھی شاعر تھے اوراعلیٰ درجے کے شاعر۔ اوراسی کے ساتھ بے حد علم دوست شاعروں اور ادیبوں کے سرپت اور فیاض حکمراں! بقول جمیل جالبی ''وجود کا فلسفہ بیجاپوری تصوف کا بنیادی فلسفہ ہے، ساری عمارت اسی کی بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے''۔ یہاں اس عہد میں فلسفہ اور تصوف تحلیلی دور سے گذر رہے تھے۔ ہندوستانی فلسفہ اور اسلامی تصوف ایک دوسرے کو لیتے دیتے، ایک دوسرے کو متاثر کرتے اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے جارہے تھے۔ یوں ایک نئی شکل سامنے آرہی تھی جس کو دونوں کا امتزاج قرار دیا جاسکتا ہے

مختصر یہ کہ بیجاپور کے شعروادب میں، تصوف کو جلد ہی اساسی حیثیت حاصل ہوگئی جس کی بھرپور نمایندگی شاہ برہان الدین جانؔم (متوفی: ۱۵۸۲) فرماتے ہیں۔ یہی کیا کم تھا کہ جانؔم میرانجی، شمس العشاق کے صاحبزادے اور خلیفہ تھے اور خود اپنے مزاج اور ذوق کے باعث تصوف کو اپنے پل پل کی زندگی بنالیا تھا۔ وجودی فلسفہ کی تہذیب تشکیل میں جانم کا قابل قدر حصہ ہے۔ توحید وجود کا ماحصل یہ ہے کہ خدائے لم یزل ہر شئے میں جاری وساری اور ھر شے پر حاوی ہے۔ وہ ذرہ ذرہ میں جلوہ نما ہے ظاھری بھی اور باطن میں بھی۔ رنگ، بو اور نور کی شکل میں وہی اور صرف وہی ہے۔ اس کا ظہور مکان میں بھی ہے اور لامکان میں بھی۔ کوئی شئے کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس کا وجود نہ ہو۔ یہ اشعار ملاخط ہوں۔

سب میں تو وہ دستا ہے سب تھے الپت بستا ہے
ہر اک شے میں دیکھ بچار محیط دسے ٹھاریں ٹھار

نیز تصوف کے بیشتر مسائل کو اپنی شاعری میں سمو کر ہندوستان کے صوفیائیں جانمؔ امتیازی مقام کے مالک بن جاتے ہیں۔ برہان الدین جانم نے نظم ونثر کی کئی تصانیف چھوڑی ہیں جن کا موضوع صرف اور صرف تصوف ہے۔"وصیت الہادی"، 'بشارت الذکر'، 'سکھ سہیلا'، 'منفعت الایمان'، 'فرمان از دیوان اور ارشاد نامہ' وغیرہ شعری فن پارے ہیں۔صرف "ارشاد نامہ" کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوگا کہ ذات وصفات، جبر وقدر، شہود وجود، روح ونفس، سلوک ومعرفت اور تصوف کے ایسے ہی کئی نازک مسایل پر جانمؔ نے کتنی قدرت اور مہارت کے ساتھ اظہار خیال کیا ہے کہ بات ایک عامی کی فہم میں بھی آجاتی ہے۔ان کی نظم 'منفعت الایمان' کی یہی کیفیت ہے۔اس نظم کے دو اشعار ہیں، عشق کی حقیقت واضح ہوتی ہے۔

کوئی کہیں سب عشق تمام　　　عشق کے آنکھیں کیا ہے فہام

عشق لیا ہے سب پھر باس　　　عشق تھے سگلا بھوگ بلاس

تصوف کا ایک اہم مسئلہ خدا اور بندے کا تعلق ہے۔خدا بندے سے جدا ہے یا نہیں اور پھر دو صورتوں میں کیوں اور کیسے؟ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔ہم تو بندے کی شہ رگ سے بھی قریب ہیں اور یہ بھی کہ ہم نے بندے میں اپنی روح پھونکی۔اس خصوص میں جانمؔ کہتے ہیں:

تجھ میں داخل اچھے یوں　　　دہ تجھ بن خارج دستا کیوں

نور کوں روح کر دیتا نانوں　　　روح ہو تن میں پکڑتا ٹھانوں

تجھ میں رکھیا یوں مل جائے　　　جوں پانی میں پاؤ سمائے

اس دور کا ایک اور شاعر ہے یشہباز حسینی قادری بیجاپوری (متوفی: ۱۶۰۶ء)۔شہباز کا کلام اگرچہ زیادہ نہیں ملتا لیکن اس کے صوفی مشرب ہونے میں کوئی شک نہیں۔اس نے بھی تصوف کے مختلف موضوعات پر اظہار خیال کرتے ہوئے خاص طور پر تطہیرِ قلب پر زور دیا ہے۔ایک شعر درج ہے:

شہباز آ اچہ خُد کھوئے کر، ہر دو جہاں دل دھوئے کر

دل جہاں اللہ یک ہوئے کر، تب پایگا دیدار توں

شیخ غلام محمد داول آ (متوفی: ۱۶۵۷ء) نے میرانجی شمس العشاق اور برہان الدین جانم کی پیروی کی۔ شیخ داول، حضرت برہان الدین جانم کے مرید تھے۔ تصوف سے بنیادی طور پر دل چسپی تھی کہ طریق زندگی بن چکا تھا اور یہ وسیلہ بھی تھا رشد وہدایت کا۔ شیخ داول نے تصوف کے گھمبیر مسائل کو آسان زبان اور سیدھے سادے اسلوب میں پیش کر دیا۔ ان کی تصانیف میں ''چہار شہادت''، ''کشف الانوار''، ''کشف الوجود'' اور ''ناری نامہ'' ہیں۔ خاص طور پر 'چہار شہادت' میں مسئلہ وحدت الوجود پر سیر حاصل انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ ان دو، تین اشعار سے اندازہ ہوگا:

اللہ واحد سرجن ہار　　　چوں جگ عالم جس تھی بار

ظاہر باطن اپنا روپ　　　ذات منزہ سہج سروپ

دایم قایم آپیں آپ　　　جونا پنگڑے اور ماں باپ

شاہ برہان الدین جانم کے دوسرے خلیفہ کی حیثیت سے شیخ محمود الحق خوش دہاں کی ذات گرامی اہمیت رکھتی ہے۔ انہوں نے بھی تصوف اور شاعری میں انہی روایات کی پاسداری کی جو انہیں اپنے بزرگوں اور مرشد سے ملی تھیں۔ خوش دہاں نے فارسی میں لکھا، ہاں ان کے ترجمے اردو میں ضرور ہوئے ہیں۔

لیکن اس دور کی ایک اہم شخصیت شاہ امین الدین اعلیٰ (۱۵۷۲-۱۶۷۵ء) کی ہے جو حضرت شاہ برہان الدین جانم کے صاحبزادے تھے۔ صوفی خاندان، صوفی سلسلہ، صوفی باپ اور صوفی احول اور کیا چاہیے تھا گویا تصوف میں سب کچھ ان کو اپنے گھر سے ملا۔ کہا جاسکتا ہے کہ تصوف ان کے رگ و پے میں اس طرح سمایا تھا۔ شاخ گل میں جس طرح بادسحر گاہی کا نم!

انہوں نے نہ صرف وحدت الوجود کے مسئلہ پر اظہار خیال کیا بلکہ تلاوت وجود کے فلسفہ کی تکمیل کا سہرا تو انہی کے سر باندھا جاتا ہے شریعت اور طریقت کے بیشتر مسائل کی انہوں نے سیدھے سادے اور دلکش انداز میں ترجمانی کی۔ ''رموز السالکین'' میں انہوں نے روح دل، نفس اور وصال حق جیسے موضوعات پر عام فہم انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ان کی دیگر منظومات میں ''محبت نامہ'' کلام اعلیٰ اور ''وجودیہ'' بھی ہیں۔نظم 'وجودیہ' کے یہ دو شر ملاحظہ ہوں س:

نفس کا دوڑنا ہی اس ٹھار تو تو آ ہے نفس بچار
نفس کو لیاو تو دم کی جاگا لائیں ذکر نہیں تو جاوے بھاگا

علی عادل شاہ ثانی کے دور کا ایک اور نامور شاعر سید میراں میاں خان ہاشمی ہے۔جس کی معروف مثنوی ہے ''یوسف زلیخا''۔ ''یوسف زلیخا'' کا موضوع ہے۔عشق مجازی۔جب کہ ہاشمی نے مشنوی میں عشق حقیقی کی گنجایش نکال ہی لی ہے۔خاص طور پر یہ دو اشعار:

کہ جس عشق کا سب یو بستار ہے وہی عشق معمور سب ٹھار ہے
نہیں عشق پیدا کیا آج کل ہوا ہے یوں پیدا ازل سے اول

عادل شاہی عہد میں اور کئی ممتاز اور سر برآوردہ شعراء گذرے ہیں۔اشرف بیابانی، جن کی قابل ذکر تصنیف ''نوسرہار'' ہے۔خود ابراہیم عادل شاہ (کتاب نورس) عبدل (ابراہیم نامہ) مقیمی (چندر بدن ومہیار) عاجز (لیلیٰ مجنون' یوسف زلیخا) ملک خوشنود (جنت سنگار) حسن شوقی (فتح نامہ نظام شاہ، میزبانی نامہ) نصرتی (گلشنِ عشق، علی نامہ) نیز خواجہ محمد دہدار فانی، مرزا محمد مقیم، علی عادل شاہ ثانی شاہیؔ وغیرہ۔

شاعرانہ تصوف سے کام کس نے نہیں لیا۔ان شعراء کے ہاں بھی ایسے اشعار مل جاتے ہیں۔ان میں خواجہ محمد دیدار فانی کے ہاں کچھ زیادہ۔سچ پوچھئے تو ان شاعروں نے بس شاعرانہ تصوف سے کام لیا ہے۔عشق مجازی کی دنیا ہی ان کی دنیا رہی۔چنانچہ حسن وعشق کے موضوعات کی حامل ان

کی مثنویاں اور غزلیں اپنی مثال آپ ہیں۔

دبستان گولکنڈہ کی اہمیت اردو شاعری میں کئی زاویوں سے ہے، عادل شاہی سلاطین کے مقابلے میں قطب شاہی سلاطین کے ایران وغیرہ سے نسبت زیادہ مراسم رہے۔ یہاں کے شاعروں نے یوں بھی عربی اور فارسی سے زیادہ استفادہ کیا۔ اور بیجاپور کے مقابلے میں اپنی زبان کو ہندی اثرات سے دور رکھتے ہوئے یوں کہیے کہ دکنی کو فارسی کے قالب میں ڈھالنے کی سعی کی۔ زبان و بیان ہی کی حد تک نہیں جہاں تک تصوف کا تعلق ہے بیجاپور اور گولکنڈے کے صوفیانہ رجحانات کے مابین فرق کو بھی بآسانی محسوس کیا جاسکتا ہے۔ بیجاپور میں ہندوستانی تصوف پر اسلامی اثرات واضح ہیں اور جیسا کہ سطور بالا میں کہیں عرض کیا گیا ہے ان اثرات کی آمیزش سے تصوف کا ایک ایسا دبستان سامنے آتا ہے جس کو ہم تصوف کا ہندوستانی دبستان یا ہندوستانی فلسفہ قرار دے سکتے ہیں۔

قطب شاہی سلطنت کے شاعروں میں سب سے پہلے فیروز محمود اور خیالی کے نام سامنے آتے ہیں، ان سب نے دراصل انہی روایات کی پرورش کی جو آگے چل کر دبستان گولکنڈے کی نام آوری اور وقعت و وقار کا باعث ہوتی ہیں۔ فیروز کا تعلق بیدر سے تھا لیکن بہمنی سلطنت کے سقوط کے بعد یہ گولکنڈہ چلا آیا۔ اس کی شہرہ آفاق تصنیف ''پرت نامہ'' ہے۔ ''پرت نامہ'' کا موضوع ایک حد تک مذہبی ہے کہ اس میں غوث اعظم حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کی مدح کر کے اپنے مرشد حضرت شیخ ابراہیم مخدوم جیؒ کی توصیف کی گئی ہے لیکن اس میں تصوف کے مسائل کا ایسا بیان نہیں۔ یہی حال اس کی غزلوں کا بھی ہے۔ جن کا مرکز و محور عشق مجازی ہے سوائے اس کے کہ کہیں کہیں عشق حقیقی کا تذکرہ ہو جاتا ہے۔ محمود بھی شمالی ہند سے دکن آیا تھا۔ محمود دراصل غزل کا شاعر ہے اور ٹھیٹ غزل کا۔ اس نے ظاہری اور معنوی دونوں حیثیتوں سے غزل کا استعمال کیا ہے۔ شراب و شباب کے ساتھ زندگی کے مسائل بھی ذیلی ضمنی طور پر آجاتے

ہیں لیکن تصوف کی سمت اس کا رجحان برائے نام رہا۔

ملا خیالی کا شعری سرمایہ بہت کم ملتا ہے اور جو بھی ملتا ہے اس کی روشنی میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس نے فیروز اور محمود کی طرح حسن و عشق کے موضوعات پر طبع آزمائی کی ہے۔

دبستان گولکنڈہ کا نامور ترین شاعر محمد قلی قطب شاہ (۱۵۶۵۔۱۶۱۱ء) ہے۔ بادشاہ ہوتے ہوئے جہاں اس نے شاعری کی، شاعری کی سلطنت میں آج بھی اس کی بادشاہت مسلم ہے۔

محمد قلی، حسن کا پرستار تھا۔ عشق اس کی گھٹی میں پڑا ہوا تھا اور شراب شباب کا رسیا۔۔اس تناظر میں ممکن ہے، بعض گوشے محمد قلی قطب شاہ کو صوفی شاعر قرار نہ دیں لیکن کلیات قلی قطب شاہ کے مطالعے سے ظاہر ہوگا کہ تصوف سے محمد قلی کو غیر معمولی لگاؤ تھا اس نے حافظ شیرازی کی کئی غزلوں کو اردو کے قالب میں ڈھالا جس سے حافظ کی شاعری، شخصیت اور مسلک سے اس کی وابستگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ تصوف سے اس کی دلچسپی کی ایک وجہ بھی ہو سکتی ہے۔ نیز بقول ڈاکٹر زور''اس کی فطری آزادہ روی اور ظاہر پرستی کے تنفر نے اس کو واقعی ایک پختہ کار صوفی مشرب بنا دیا تھا۔''

محمد قلی کی شاعری کے موضوعات زیادہ تر عشق مجازی سے تعلق رکھتے ہیں تاہم ایسا لگتا ہے کہ یہی عشق مجازی، عشق حقیقی تک اس کی رسائی کا وسیلہ بن گیا۔ صوفیاء عشق حقیقی پر زور دیتے ہیں لیکن عشق مجازی کو بھی صوفیاء نے نظر انداز نہیں کیا ہے۔ ذات الٰہی تک رسائی اور انکشافِ ذات کے لیے ارتکاز توجہ کی ضرورت ہوتی ہے اور صوفیاء بتدأ عشق مجازی ہی کو مرکز توجہ بناتے ہیں۔ حب توجہ ایک ہی نقطہ پر مرکوز ہو جاتی ہے تو عشق مجازی کے باب ہی میں سہی توحید پیدا ہوتی ہے۔ تب مجاز سے حقیقت کا راستہ وا ہوتا ہے۔ گویا عشق مجازی، صوفیاء کے نزدیک مقصود نہیں، وسیلہ ہے عشق حقیقی تک رسائی حاصل کرنے کا۔ اور یہ عشق ہی ہے جو وجہ تخلیق کائنات ہے۔ اب اگر

محمد قلی قطب شاہ کے کلام کا مطالعہ کریں تو اس کے صوفی مزاج شاعر ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہے گا۔ عشق کے موضوع پر اس کے اشعار ہیں:

عالم منجے تعلیم کریں علم و ہنر کا لکھے ہیں ازل تھے ہمنا عشق قرارا

ذرے سکل جگ بھر رہیں تجر عشق کے رے گود میں

تو نور تھے ذرے معانی ظاہر ہے انوار سوں

عشق کی کتاباں کیا عشق سوں

قطبؔ شہ نبیؐ صدقے جاوید ہے

آج کل نیئں، تھا ازل تھے عشق کا مکتب منجے

تو ابد لک یوں بھپیا ہے عشق کا مذہب منجے

اردو شاعری میں وجہی کا سرمایہ "قطب مشتری" اور چند غزلیں ہیں۔ "قطب مشتری"، قطعی عشقیہ مثنوی ہے۔ وجہی نے نثر کے مقابلے میں شاعری میں تصوف پر کم ہی توجہ دی ہے۔ ظاہر ہے ہم اس کو ٹھیٹ صوفی شاعروں میں شمار بھی نہیں کر سکتے۔ ہاں اس نے جہاں تہاں تصوف کے مسائل پر اظہار خیال ضرور کیا ہے۔ وحدت و کثرت کے مسئلہ پر اس کا ایک شعر ہے:

مشکل گنج مخفی سوں خلوت کے بھار

کیا جلوہ گر کثرتِ بے شمار

محمد قلی قطب شاہ اور اس کے نواسے سلطان عبداللہ قطب شاہ کے مزاجوں میں زبردست مناسبت پائی جاتی ہے کہ بعض ناقدوں نے تو عبداللہ قطب شاہ کو محمد قلی کا دوسرا جنم قرار دیا ہے۔ دونوں عیش و عشرت کے دلدادہ، شراب شباب کے شایق اور حسن اور وصالِ حسن کو مقصودِ حیات متصور کر نے والے۔ محمد قلی قطب شاہ نے ان سب کے ساتھ ساتھ تصوف پر بھی توجہ دی تھی، جب کہ عبداللہ قطب شاہ کے ہاں تصوف برائے نام ہے۔ یہ دو شعر ملاحظہ ہوں:

ہر طاق یاں خوش طرح کا، دستادر یچا فرح کا

عاجز ہوا اس کی شرح کا، حیران سنسارا ہوا

نہ کچ عشق کی مستی تھے منج یاد

سمایاں پونچ تھا یا خواب دیکھا

لیکن عبداللہ قطب شاہ کے دربار کے ملک الشعراء غواصی کے کلام میں تصوف کی چاشنی ضرور پائی جاتی ہے۔ غواصی نے ''مینا ستونی''، ''سیف الملوک'' اور ''بدیع الجمال'' اور ''طوطی نامہ'' جیسی بلند پایہ مثنویاں لکھیں۔ اس کی غزلوں کا سرمایہ بھی اپنی مثال آپ ہے۔ تصوف کے موضوعات کے تحت ''طوطی نامہ'' کو اہمیت حاصل ہے کہ غواصی نے اس میں ترک دنیا قناعت، صبر، شکر اور رموز باطنی کو پیش کیا ہے۔ اس کی غزلوں میں بھی یہی کیفیت ہے۔ وحدت الوجود کے مسئلہ پر غواصی کا شعر:

ہر دیدۂ دل کے عالم میں گذر کر دیکھتا ہوں میں

وہی ہے سب وہی ہے رخ جدھر کر دیکھتا ہوں میں

قطب شاہی دور کے اور شاعروں میں حضرت یوسف شاہ راجو قتالؒ (تحفۃ النصائح) ابن نشاطی (پھولبن) طبعی (بہرام و گل اندام) محبؔ (معجزۂ فاطمہ) فتاحی (مولود نامہ) سید بلاقی، عبدالطیف، معظم، قدرتی غواص، اولیاء فایز اور ضعیفی وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں۔ ان شاعروں کے ہاں یا تو حسن و عشق کے عنوانات ملتے ہیں یا اخلاقی نکات پر روشنی ڈالی گئی ہے اور پند و نصائح سے کام لیا گیا ہے۔ تصوف کہیں در بھی آیا تو یونہی ۔۔۔ یہی وہ زمانہ ہے جب کہ ایک سال کے فصل سے بیجاپور اور گولکنڈے کی سلطنتیں ختم ہو جاتی ہیں ۔ ۱۶۸۵ء میں بیجاپور کی اور ۱۶۸۶ء میں گولکنڈے کی سلطنت! ان سلطنتوں کا شیرازہ کیا بکھرا، ادیب اور شاعر، سلاطین کی سرپرستی سے محروم ہو گئے، بظاہر ناموافق سی صورت حال تھی لیکن حقیقت میں شعر و ادب کے

سوتے خشک نہیں ہوئے تھے۔ اپنے اپنے طور پر شعراء اپنے خون جگر کو کام میں لا رہے اور شعر گوئی میں مصروف تھے۔ ان شاعروں میں حسن شوقی کے بیٹے حسن ذوقی کا نام امتیازی حیثیت رکھتا ہے جس کی دو مثنویاں ''وصال العاشقین'' اور ''نزہت العاشقین'' ہیں۔ وصال العاشقین کا قصہ 'سب رس' سے مستعار ہے۔ ذوقی نے اس میں عشق و معرفت کے کئی راز افشا کیے ہیں۔ 'نزہت العاشقین' میں منصور کے قصے کو منظوم کیا گیا ہے۔ ظاہر تصوف کے مسائل سے یہ مثنوی معمور ہے۔

قاضی محمود بحری (متوفی: ۱۷۱۷ء) کو حلقۂ صوفیا میں اعلیٰ مرتبہ حاصل ہے اور شاعری میں بھی ان کا مقام ایسا ہی ہے۔ بحری بڑے پر گو شاعر تھے غزلوں کے علاوہ تصوف کے سلسلے میں ان کی نظم ''بنگاب نامہ'' اور مثنوی ''من لگن'' آج بھی اونچا درجہ رکھتی ہیں، بحری نے 'من لگن' میں شریعت اور طریقت کے مسائل پر دلنواز انداز میں روشنی ڈالی ہے۔ بحری کے ہاں عشق مجازی بھی ہے لیکن عشق حقیقی کو جلد ہی ان کے ہاں بالادستی حاصل ہو جاتی ہے۔ تصوف کا ایک اہم موضوع وحدت و کثرت ہے، ذات الٰہی کی صفت وحدت ہے اور کائنات ہستی کی صفت کثرت۔ وحدت الوجود کا عقیدہ رکھنے والوں کی بموجب کائناتِ ہستی جدا نہیں بلکہ وحدت ذات خداوندی ہی نے کثرت کا روپ دھار لیا ہے، وحدت ہی کثرت کی شیرازہ بند ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ وحدت نہاں ہے اور کثرت عیاں بحریؔ نے دیکھیے اس مسئلہ کو کیسے عام فہم انداز میں پیش کیا ہے:

کہے ایک دریا ہے موجاں ہزار
ابلتے ہیں موجاں کی فوجاں ہزار

بیجاپور اور گولکنڈے کی سلطنتوں کے سقوط کے بعد دکن میں اردو شاعری ایک نیا موڑ، نیا رخ اور نیا رنگ لیتی ہے۔ اس سلطنتوں کے ساتھ ساتھ سترھوں صدی کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے۔ اٹھارویں

صدی کا آغاز آغاز ہے کہ وؔلی، دہلی کا سفر کرتے ہیں۔ وؔلی نے دہلی کے کتنے سفر کیئے اور کب؟ فی لوقت اس سے بحث نہیں لیکن یہ طے ہے کہ ولی دہلی گیئے اس سے ولی اور وہ شعراء جن سے وؔلی نے ملاقات کی ہو جس قدر بھی متاثر ہوئے ہوں مجموعی طور پر اردو شاعری کے دبستان دکن اور دبستان دہلی پر گہرے اثرات ترتیب پاتے ہیں۔ دونوں کی تقدیر بدل جاتی ہے۔ وؔلی اپنے مزاج کے اعتبار سے کس قدر صوفی تھے؟ عشق مجازی اور عشق حقیقی سے ان کی شاعری کس قدر مملو ہے؟ یہ اور ایسے سوالات بہت زیادہ اہمیت رکھتے ہوں لیکن وؔلی کی زندگی اور ان کی شاعری کے مطالعے سے بآسانی کہا جا سکتا ہے کہ وؔلی نے تصوف کو اپنی زیست بنا لیا تھا۔ کن کن مسائل کا ذکر کیا جائے۔ وؔلی نے ان سب پر بڑی عمدگی بے حد خوبی اور خاصے بھرپور طریقے سے اظہارِ خیال کیا ہے یہ نہیں محسوس ہوتا کہ تصوف کے ان نازک معاملات پر وؔلی اظہار خیال کر رہے ہیں بلکہ یوں لگتا ہے یہ معاملات وؔلی کے کلام میں اپنی جگہ آپ بنا رہے ہیں۔ وحدت الوجود کا نظریہ اس زمانے کا ایک عمومی اور صوفی شعراء کے نزدیک مقبول ترین نظریہ تھا۔ ہر سمت خدا ہے اور خدا کے سوا کچھ نہیں، ہر شے میں خدا ہے اور خدا کے سوائے کچھ نہیں۔ ظاہر و باطن حاضر و غائب اور لامکاں حتیٰ کہ حق ہی میں نہیں باطل میں بھی خدا ہی کا جلوہ ہے۔ جیسا کہ شیخ ابو مدین مغرب اپنے ایک شعر میں کہتے ہیں، باطل کا بھی انکار نہ کرو کیونکہ وہ بھی حق ہی کا ظہور ہے۔ وؔلی بھی وحدت الوجود کے نظریے کے شدت سے قائل رہے۔ ان کے کلام میں اس کی جلوہ گری بار بار ملتی ہے ایک ہی غزل کے دو شعر ہیں:

عیاں ہے ہر طرف عالم میں حسن بے حجاب اس کا
بغیر از دیدۂ حیراں نہیں جگ میں نقاب اس کا

ہوا ہے مجھ کوں شمع بزمِ یکرنگی سوں یوں روشن
کہ ہر ذرہ اُپر تاباں ہے دایم آفتاب اس کا

یہی حال عشق حقیقی کا ہے۔ ولؔی نے عشق مجازی کو بھی اپنے کلام میں جگہ دی ہے لیکن سچ پوچھئے تو ولؔی کا عشق خیالی یا مجازی نہیں صرف اور صرف حقیقی ہے۔ عشق وہ جو قرب الٰہی، تہذیبِ نفس اور تزکیہ و تالیف قلب کا واحد ذریعہ ہے عشق حقیقی کا رنگ ان کے کلام میں بے حد گہرا ہے اور اسکی نواخاصی تیز خاصی بھرپور۔ اور پھر ولی کی زبان، ان کا اسلوب، ان کا لہجہ۔ یہ اور تصوف کے دیگر موضوعات پر ولؔی کے شعر ہیں:

وہ صنم جب سوں بسا دیدۂ حیران میں آ
آتش عشق پڑی عقل کے سامان میں آ

سجن کے باج عالم میں دگر نئیں
ہمیں میں ہے ولے ہم کو خبر نہیں

خود فنا ہو کے ذات میں ملتا
یہ تماشا حباب میں دیکھا

خودی سے اولاً خالی ہو اے دل
اگر اس شمع روشن کی لگن ہے

عشق میں لازم ہے اول ذات کو فانی کرے
ہو فنا فی اللہ دایم یاد یزدانی کرے

ولؔی کے بعد فراقی اور فقیر اللہ آزاد کے نام بھی ملتے ہیں۔ ان کا کلام اپنے دور کے عمومی رنگ کی نمائندگی کرتا ہے۔ اور بس! فراقؔی کا ایک شعر:

منجہ اس مکتب مجازی میں جو عشق استاد نہ ہوتا
تو میرے دل کی کثرت کا سبق برباد نہ ہوتا

داؤد اورنگ آبادی اپنے رنگ میں کامل اور بھرپور ہے۔ دبستان دکن میں داؤد کی اپنی

اہمیت ہے لیکن تصوف داؤد کا مزاج نہیں رہا۔البتہ داؤد کے بعد سراج اورنگ آبادی (۱۷۱۵ء۔۱۷۶۳ء) نے اردو شاعری میں تصوف کو ایک نئے افق اور نئی رفعت سے ہم آہنگ کر دیا۔حق تو یہ ہے کہ سراج، اردو شاعری کا پہلا عظیم صوفی شاعر ہے، ہر معنی اور ہر مفہوم میں۔ تصوف، سراج کی زندگی تھی، ان کی شخصیت تھی۔ان کا مسلک، ان کی دنیا، ان کی عقبیٰ۔ پروفیسر عبدالقادر سروری نے بجا طور پر لکھا ہے ''سراج ایک خدا رسیدہ بزرگ'' ایک صوفی، ایک تارک الدنیا بلکہ ایک ولی سمجھے گئے اور اسی حیثیت سے مشہور ہوئے''

شاعری تو سراج کے لیے ذیلی ضمنی حیثیت رکھتی تھی بلکہ کوئی حیثیت ہی نہیں رکھتی تھی۔ انہوں نے جلد ہی اپنے مرشد کی ہدایت کی تعمیل کرتے ہوئے شاعری ترک کر دی اور تصوف کے ہو گئے۔ سراج، صاحب دل بھی تھے اور صاحب باطن بھی۔ چنانچہ چند برسوں کی سراج کی شاعری میں تصوف کے بھرپور نقوش ملتے ہیں۔ان کی شاعری، شاعری نہیں، تصوف اور صرف تصوف ہے نیز سراج کا تصوف خانقاہی نہیں، ان کے باطن اور ان کی روح کا ترجمان اور اس کا عکس ہے۔تصوف کا شاید ہی کوئی پہلو ہوگا جس پر سراج نے اظہارِ خیال نہ کیا ہو۔سراج کی معروف ترین غزل ''خبر تحیر عشق سن ـ ـ ـ ـ ـ'' سے قطع نظر جس کا ہر شعر تصوف کے مسئلہ کی جامع اور وقیع تصویر ہے ان کی دیگر غزلوں میں بھی ایسے اشعار کی کمی نہیں۔ ان کی مثنوی ''بوستانِ خیال'' بھی صوفیانہ شاعری کی عمدہ مثال قرار دی جائے گی۔جس میں انہوں نے حقیقت کو مجاز کے پردے میں بیان کیا ہے۔

عشق جس کے بارے میں حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو درازؒ نے ''اسماء الاسرار'' میں فرمایا ہے، ''عشق خواجۂ جہاں ہے، عشق کی کوئی صورت نہیں، عشق ہر صورت میں ظاہر و پنہاں ہے۔ عشق عظیم الشان ہے۔ عشق رحیم و رحمان ہے۔ عشق ہی بت پرست ہے، عشق ہی بت شکن ہے، عشق خدا سے جدا نہیں'' تو سراج کی زندگی تھی وہ کہتے ہیں:

سراج یہ مجھے استادِ مہرباں نے کہا

کہ علم عشق سیں بہتر نہیں ہے کوئی علوم

گر حقیقت کی سیر ہے خواہش

راہِ عشقِ مجاز لازم ہے

اور عاشقوں مثال مجھے تم نہ بوجھیو

سب مبتلائے عام ہیں، میں مبتلائے خاص

جل گیا عشق کے شعلوں میں سراؔج

اپنی دانست میں بے جانہ کیا

عشق کے شعلوں میں جل جانا ہی عشق حقیقی کی رفعت ہے، معراج ہے۔ فنا ہی عشق حقیقی کا حاصل ہے اور اسی فنا میں عاشق کی بقا پوشیدہ ہے۔ نیستی ہی میں ہتی ہے کیونکہ یہ نیستی نیستی نہیں، فنا ہونا فنا ہونا نہیں بلکہ اپنے میں موجود انسانی صفات کو مٹا کر اپنی ذات میں ممکنہ حد تک صفاتِ الٰہیہ پیدا کرنا ہے کہ اسی سے بقائے دوام ممکن ہے۔ سراج نے کہا ہے:

تو فنا ہوا اگر بقا چاہے نیستی میں تو دیکھ ہستی ہے

صوفیا کے نزدیک ظاہر و باطن میں کوئی فرق نہیں، کوئی امتیاز نہیں کیونکہ ہم جسے ظاہر کہہ کر باطن سے جدا کر رہے ہیں وہ ظاہر ہوتے ہوئے بھی باطن سے جدا نہیں۔ یہی حال باطن کا ہے وہ باطن ہوتے ہوئے بھی ظاہر سے جدا نہیں، کیونکہ ذات الٰہی تو ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی۔ نہ ذاتِ الٰہی کے بغیر ظاہر، ظاہر ہے اور نہ باطن، باطن۔ ذات الٰہی کا جلوہ سب میں موجود ہے۔ سراج کے اشعار ہیں:

ہو پنہاں اپس کو دکھایا نہیں ہو ظاہر اپس کو چھپایا نہیں

کہیں آپ دستا ہے محبوب ہو کہیں آپ چھپتا ہے محبوب ہو

نیز یہ اشعار بھی لائق توجہ ہیں:

سخن کہتا ہوں تجھ سے میں حسابی　　　دوئی کوں ترک کر اور کوں بوجھ

شرابِ شوق پی کر دو جہاں کا جس نے غم بھولا

خیالِ خم افلاطون وفکرِ جامِ جم بھولا

بیجا پور اور گولکنڈے کی سلطنتوں کے سقوط کے بعد دکن اور شمال کے درمیان روابط افزوں ہونے لگے۔ دکن کی زبان اور ادب کی امتیازی اور انفرادی حیثیت متاثر ہوئی۔ اسی کے ساتھ شمال اور دکن نے لسانی طور پر ایک دوسرے کو اس حد تک متاثر کیا کہ زبان کا ایک ملواں روپ سامنے آنے لگا جو اردو سے موسوم ہوا اور ہے۔ ولی، سراج اور اس دور کے دیگر شعراء دراصل درمیانی کڑیوں کی حیثیت رکھتے ہیں اور دبستان دکن کے آخری شعراء میں شمار ہوتے ہیں۔ یوں دبستان دکن کا خاتمہ ہوتا ہے، لیکن دبستان دکن کی اردو شاعری میں تصوف کی جو کارفرمائی رہی اور ہمارے شاعروں نے تصوف کو جس طرح اپنی زیست اور اپنی شاعری بنایا وہ آج بھی ان کے کلیات سے واضح اور اردو ادب کا وقیع سرمایہ ہے۔ تاریخی، فنی اور ادبی زاویوں سے بھی ان کی حیثیت ممتاز اور موقر ہے۔ اسی طرح صوفیانہ نقطۂ نظر سے بھی آج یہ فن پارے، یہ کارنامے رشد و ہدایت کا وسیلہ ہیں، عوام کی تہذیب نفس اور تزکیۂ قلب کا بڑا ذریعہ ہیں۔ ایک نیک، اچھی اور سچی زندگی کے لیے مینارہ نور اور چشمۂ فیضان ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ اگر تصوف ان شاعروں کی حیات اور شاعری میں رچا بسا نہ ہوتا تو آج کی نسل میں شاید وہ روحانی اور اخلاقی قدریں بھی نہ ہوتیں جو ہیں۔ اگر آج کا دور، نژادنو اپنے اس ورثے کو پہچانے، اس گنج گراں نمایہ کی قدر کرے اور ان بے بہا جواہر پاروں سے استفادہ کرے تو یہ ہمارے کئی روحانی اور اخلاقی امراض کا علاج اور کئی دردوں کا درماں ہوگا اور اس سے ایک صالح معاشرے کی تشکیل میں اعانت

ہوگی۔ دیکھیں یہ خواب کی حقیقت بنتا ہے، کب اپنی منزل کو پاتا ہے؟.

کشمیری شاعری میں تصوف

(رشید نازکی)

دنیا کی کئی زبانوں کی طرح کشمیری زبان کے موجودہ ادبی دور کی ابتدا بھی صوفیانہ شاعری سے ہوئی۔ کشمیری زبان کے موجودہ دور سے میری مراد وہ زبان ہے، جس کے اولین معمار للہہ عارفہ اور حضرت شیخ نورالدین نورانیؒ ہیں۔ یہ بات مسلم ہے کہ لل دید اور حضرت شیخ نورالدین نورانی رحمتہ اللہ علیہ کی شاعری کی ہیت اور جولانی کے پیش نظر یہ دور کشمیری زبان کا دور اولین نہیں بلکہ کسی شاندار گم گشتہ دور کا دم واپسین ہوسکتا ہے۔ زبان کی چستی، الفاظ کی معجز نمائی حروف صوت کی ہم آہنگی اس بات کی بدیہی شہادت ہے کہ اس زبان کا چلن بڑی دیر تک رہا ہے اور اس میں تخلیقی امکانات کے گنج ہائے گراں مایہ پوشیدہ تھے،للہ عارفہ شہمیری سلاطین کے دور اول میں پیدا ہوئی۔ یہ وہ دور تھا جب کشمیر میں دو عظیم الشان تمدن ایک دوسرے سے آنکھیں ملا رہے تھے، جس میں مقامی سریت، برہمینت، بدھ مت اور شیوازم کی تحلیل و ترکیب کا نادر شہکار تھی اور آنے والا مہمان وہ اسلامی تصوف تھا جو وسط ایشیا اور ایران سے سادات کے توسل سے کشمیر کے طول وعرض میں پھیل رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہاں پہنچنے سے پہلے اس تصوف نے ایرانی آب دگل کو اپنے رنگ وپے میں جذب کر لیا تھا اور اشراقیت کی صورت میں وحدت الوجود کے خاور سے طلوع ہوا تھا۔

للہ عارفہ اور حضرت شیخ نورالدین نورانیؒ کشمیر کے اس تمدنی لین دین اور تحلیل و ترکیب کی زندہ علامتیں ہیں۔ دونوں نے ہر گوشے سے تمتع کیا اور ہر خرمن سے خوشہ چینی کی للہ دید اپنی ابتدا کے اعتبار سے شیو یوگی تھی لیکن معراج کمال تک پہنچتے پہنچتے اس نے اسلامی تصوف کے زمزموں سے بھی اپنے فکر وخیال کی پیاس بجھائی تھی اس کے مخاطب نہ شہنشاہ وسلاطین تھے

اور نہ عام انسان بلکہ وہ اپنی ہی روح کی گہرائیوں میں ڈوب کر خود اپنے ہی آپ سے دوچار تھی اور اپنی ہی دریافت و جستجو میں منہمک بھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے کلام میں اول سے لیکر آخر تک ایک طرف سے استغراق کا عالم ہے اور دوسری طرف عرفان تجسس اور وجد و حال کی وہ حالت تھی جو بقول شاعر کبھی ''می شود پردہ چشم پر کاہے گاہے'' کی مصدق ہے اور کبھی ''دیدہ ام ہر دو جہاں را بنگاہے گاہے'' کی مترادف ایسے سرمت و سرخوش فنکار دراصل خود اپنے نشیمن بھی ہے اور شاخِ نشیمن بھی، لیکن اللہ اپنے ذات کے مرکز سے جب خود کو پکارا تھا تو ہر نکتہ خیال کے لوگوں نے اس آواز کے آئینے میں اپنے آپ کو پہچانا، اور مختلف سطحوں پر اپنے اندرونی کرب اور ظاہری علایق کی دشواریوں کی نشاندہی کی، اس طرح وہ ہر سطح خیال کے انسان کے دل میں اتر گئی، یہی وجہ ہے کشمیری تمدن کے سیاسی نشیب و فراز میں بھی کشمیری قوم نے للہ عارفہ کا کلام حرز جان بنالیا اور شیخ العالمؒ کے ساتھ ساتھ اسے بھی اپنی شناخت اور تشخص کی سب سے بڑی علامت کے طور پر پیش کیا۔ آپ کو یہ جان کر اچنبھا ہوگا کہ لل دید بڑی دیر تک اساطیر اور لوک ادب کی دنیا میں زندہ رہی، اور معاصر تاریخوں نے اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ لل دید کو تاریخی شخصیتوں کے زمرے میں لانے کا سہرا یہاں کے مسلمان تذکرہ نگاروں اور مورخوں کے سر ہے۔ بابا داؤد خاکی نے للہ عارفہ کے دو سال بعد پہلی باران کا مختصر تذکرہ ایک عارفہ کی حیثیت سے کیا۔ ان کے بعد بابا نصیب الدین غازی نے انہیں ایک عظیم صوفی شاعرہ کی حیثیت سے متعارف کیا اور پھر ان کے شاگرد رشید بابا داؤد مشکواتی نے قدرے تفصیل کے ساتھ ہیں للہ دید کی عظمتوں سے آگاہ کیا، اور بعد کے مورخین نے انہی باتوں کو آگے بڑھایا۔ ہندو اور مسلمانوں کی اس مشترکہ محبت و تعظیم نے للہ عارفہ کو تمام کشمیری قوم کی طرف سے دید یعنی ماں کا خطاب دیا۔ چنانچہ مسلمان مورخوں کے ساتھ ساتھ ہندو مورخین نے بھی للہ دید کو کشمیری تمدن کی متحدہ علامت کے طور پر پیش کرنے میں کبھی بخل سے کام نہیں لیا، کشمیری کے مشہور ثقافت شناس پنڈت پریم ناتھ بزاز

DAUGHTERS OF VATISTA رقمطراز ہیں:

"AS ONE WHOSE CONSUMING PASSION WAS CEASLESS SEARCH AFTER TRUTH, LALLA COULD NEITHER IGNORE THE RAPIDLY SPREADING CREED, NOR EVEN REMAINING INDIFFERENT TO IT. WHEN SYED REFUGEES POURED INTO KASHMIR FROM HAMADAN AND OTHER TOWNS OF IRAN, SHE LOST NO TIME AND OPPORTUNITY TO MEET THEM AND HEAR THE EXPOSITIONS OF THE BEST INFORMED AND THE MOST LEARNED ARGUMENTS WITH SYED JALAL UD DIN BUKHARI, SYED HUSSAIN SIMNANI AND MIR SYED ALI HAMDANI. THE GLORIOUS OUT COME OF THIS MENTAL CHURUING WAS THE SYNTHESIS OF THE TWO PHILOSOPHIES WHICH WAS GIVEN TO THE WORLD IN POETIC SERMONS BY THE WONDERING MINISTREL THROUGH OUT THE REST OF HER LIFE"

للہ عارفہ نے محشرستان حیات کے ہر قدم پر نئی صلاحیتوں کا استقبال کیا، انہیں اپنے دل میں رچایا اور پھر اس کا واشگاف اعلان بھی کیا، چنانچہ بت پرستی کے خلاف لل دید کا جہاد اس قدر زبردست ہے کہ ذہنی طور پر لل دید اس دور کی سب سے بڑی بت شکن تصور کی جاسکتی ہے:

دیو وٹا دِوری وٹا   پیٹھ بون چھےُ یکہ واٹھ
پوزکس کرکھ ہوٹہ بٹا   کرمنس تہ پونس یکِہ واٹھ

تمہارا صنم بھی پتھر اور صنم کدہ بھی پتھر ہی کا، دو میں کیسے فرق کرو گے، ضدی پنڈت کس کی پوجا کرتے ہو۔ آخر روح اور سانس کا سنجوگ ہو تو بات بنے)

لل دید کا سفر تشکیک کی اسی منزل سے آگے بڑھتا ہے اور وہ عرفان نفس کے تپتے صحراوں میں اپنے ہی جسم کو روح کی سب سے بڑی خانقاہ مان کر ماورائی اور وجدانی دنیاؤں کی

تلاش میں روانہ ہوتی ہے۔ اس کا یہ سفر کچے دھاگے سے طوفانی سمندر میں ناؤ کو کھینچنے کے مترادف ہے، وجدانی رفعتوں میں شرر سے ستارے اور ستارے سے آفتاب کے اس مقدس سفر میں وہ کبھی حیرت واستعجاب سے اور کبھی نہایت نیازمندی سے نور مطلق تک پہنچنے کی التجا ہی کو سرمایۂ سفر جانتی ہے:

امہِ پنۂ سودرس ناوچھس لمان کتہِ بوز دے میون میتہ دِیہ تار

آمن ٹاکن پونی زن شرمان دل چھم برمان گرٔ گژھ ہا

(طوفان سمندر میں کچے دھاگے سے اپنی ناو کھے کر پار اترنا چاہتی ہوں کاش پروردگار میری دعا سن لے اور ناو کنارے لگ جائے، میرے کچے برتن میں آٹھوں پہر تجاذب ہوتا رہتا ہے۔ آہ میری جان گھر پلٹ جانے کو بتیاب ہے)

آپ خود اندازہ لگا سکتے ہیں کہ سارا واکھ استعارہ بالکنایہ کی کتنی بہترین مثال ہے۔ نفس امارہ کا موجیں مارتا سمندر اور پاس انفاس کا کچا دھاگا، التجاؤں اور دعاؤں کا چراغاں اور پھر سب سے بڑی التجا کہ گھر واپس لوٹوں، ایسا لگ رہا ہے کہ لل دید کہیں دور نور کے غبار اندر غبار پردوں کی اوٹ سے اپنے محبوب حقیقی کی میٹھی آواز سن رہی ہے کہ

یا ایَّتُھا النفسُ المُطمئِنۃ ارجعی الی ربک راضیۃً مَّرضِیَۃ

لل دید کے وجدانی سفر میں شاید یہ وہی مقام ہے جس کے متعلق عارف رومی اپنے مخصوص انداز میں پکار اٹھے تھے کہ'' وہ جو ذات واحد سے جدا ہے وہ درد مہجوری سے ہمیشہ تڑپتا رہے گا اور فلاطینوس نے اپنی مدہم آواز میں کہا تھا:

دیوتاؤں، خدارسیدہ بزرگوں اور خوش باش انسانوں کی زندگی یہ ہے کہ وہ مکرومات دنیوی سے آزادی اور تنہا کی ذات واحد کی جانب پرواز کی کوشش کریں۔

لل دید کی یہ مایوسی اس کے ابتدائی کلام میں اپنے پورے جوش اور طغیانی کے ساتھ نظر

آتی ہے۔ وہ خارجی دنیا کی بے سروسامانی اور خارجی وقوف کی حد بندیوں سے ہرگز مطمئن نہیں، بلکہ اپنے آپ کو نہ فقط تنہا بلکہ نہایت درجہ غیر محفوظ محسوس کرتی ہے۔

بچھ ہارٔ نجہِ پڑیو کان گوم آبکھ چھان پیوم یتھ رازدانے

منزباگ بازرس قلفہ روان گوم تیرتھ روس پانی گوم کُس مالہ زانے

(لکڑی کی کمان میں تنکے کا تیر جوڑ دیا، فقر کی بنیاد نا واقف نجار سے رکھوادی، بیچ بازار کے دکان بے محافظ کھلا چھوڑ دیا۔ اقلیم جسم کا تیرتھ آنکھوں سے اوجھل ہوگیا) بے سروسامانی اور پریشان حالی کی اس سے بڑی امیج کا تصور کشمیری زبان وادب میں کیا ہی نہیں جاسکتا۔ ترجمے نے شعر کا رس نچوڑ لیا ہے، اس لیے اسے باغ کی کلی نہیں گلدان کا پھول جان لیجیے، لیکن اس کے باوصف کش مکش حیات میں تن تنہا لشکر وسپاہ کا مقابلہ ایسی حالت میں کیجیے فتراک سے تیر کے بجائے تنکا نکل آئے، قصر حیات کی خشت اول کج پڑ جائے۔ مال ومتاع سے بھرپور دکان کے دروازے کھلے رہیں اور جوش حیات کا حریم ناز آنکھوں سے اوجھل ہو جائے تو وجدانی حیات اور معنوی زیست کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ لل دید کے ابتدائی کلام میں اس طرح کا خیال بہت عام ہے، کیونکہ لل دید نے خودنگری اور خودشناسی کی منزل اچانک طے نہیں کی، بلکہ اس کے کلام سے ایسے شواہد ضرور ملتے ہیں جہاں منزل تک پہنچنے کا کرب اسے بار بار ستاتا رہا۔ لیکن میرا ذاتی خیال ہے کہ للہ عارفہ بہت دیر قنوط ویاس کی اس دنیا میں سرگرداں نہیں رہی۔ بلکہ اپنی لاہوتی پرواز کے دوران یہ اس کے پر جھاڑنے کا اولین عمل تھا۔ آخر آہستہ آہستہ روحانی فیضان تدبر و تامل اور مراقبہ اور استخارہ سے اسے محسوس ہوا کہ سروسامان کار خارجی دنیا میں نہیں بلکہ اپنے اندر تلاش کرنے کی ضرورت ہے، میرے خیال میں یہ عمل لل دید کے حسی عالم سے مثالی عالم کا سفر تھا، اور من عرف نفسہ فقد عرف ربہ کی کلید مل جانے سے وجدانی ہفتخوان کے دروازے خود بخود کھلنے لگے تھے۔ وہ یوں اس کا برملا لیکن اچانک اظہار کرتی ہے۔

گورن دوپنم کُنے وژن نیبر دوپنم اندر اژن

سے گولَلہ مے واکھتۂ وژن توے میہ ہیوتم ننگے نژن

(مرشد نے پتے کی بات بتادی کہ باہر سے اندر ہی اندر چلی جا۔ وہی ساعت حسن تھا کہ میں اس ہدایت سے مطمئن ہوئی، اور تب ہی سے سرمستی کے عالم میں عریاں رقص میں مصروف ہوں)

اس بات کی اساطیری اور تاریخی شہادت بھی ملتی ہے کہ لل دید اپنی سرمستی کے عالم میں عریاں رہا کرتی تھی، لیکن جہانیان جہاں گشت حضرت سید جلال الدین بخاری کی آمد پر سرمستی یا پیکر کے عالم سے ہٹ کر کپڑے تلاش کرنے لگی، جب اس سے پوچھا گیا کہ آج کیوں کپڑے تلاش کرتی ہو تو کہا آج پہلی بار ایک مرد سے مل رہی ہوں، اس سے ستر لازمی ہے۔ یہ واقعہ ایک بار پھر لل دید کے مسلمان صوفیوں سے تعلقِ خاطر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

لل دید کا ایک اور واکھ ہے:

تابدی بارس اٹہ گنڈ ڈیول گوم دیہ کاڑ ہول گوم ہیکہ کہیو

گور سندوُنُن راون تول پیوم پہلِہ روس کھیول گوم لسۂ کہیو

(بار نبات کی رسیاں ڈھیلی پڑ گئیں، میری کمر خمیدہ ہے، گرو کی بات نرم گوشے کا پکا پھوڑا ثابت ہوئی۔ میرا ریوڑ گڈریے کے بغیر منتشر ہے۔)

دنیا کی تغیر پذیر خواہشات اور عالم محسوسات کی گزراں خوشیوں کو لل دید نے بار نبات سے تشبیہ دی ہے لیکن اس بوجھ کی رسیاں ڈھیلی پڑ گئی ہیں اور ادھر خمیدہ کمر ایسے بوجھ کو اٹھانے کی طاقت بھی نہیں رکھتی، پھر اس پر یہ حال کہ مرشد کا حکم دل میں بیٹھ جانے والی بات ہونے کے باوصف امارہ اور لوامہ کی جنگ میں احساس کے تقدس کو پکا پھوڑا بنائے ہوئے ہے، ایسی حالت میں پارہ پارہ شخصیت کو منتشر ریوڑ سے تشبیہہ دینا کس قدر حسب حال ہے۔

کش مکش اور اضطراب کے اس دارالمحن سے گزر کر لل دید سرمستی اور وجدان کے پرسکون عالم میں داخل ہوتی ہے اور نہ فقط اسکا انداز نظر بدل جاتا ہے بلکہ اس کے تخاطب یا خود کلامی میں الہامی اور کشفی حالت پیدا ہوتی ہے جو عام حالات میں ایسے باطن پسند صوفیوں کا خاصہ ہے، جو رویائے حقیقت اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، وہ محرم راز ہوتے ہیں اور اگر فقط عالم سکر میں رہتے ہوں تو ان کے لبوں پر مہر سکوت ثبت ہوتی ہے لیکن اگر عالم سکر سے عالم صحو میں آنے کی صلاحیت پر ان کا قابو ہوتا ہے، تو ان کے ماورای تجربات کا عکس ان کے کلام میں دکھائی دیتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جلوۂ حق ایک ایسی کیفیت ہے۔ جو ان تمام اقدار سے ماورا ہے، جن کے لیے ہمارے دنیاوی آداب نے الفاظ وضع کیے ہیں لیکن یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ باطنی تجربہ جس قدر گہرا ہو، اسی قدر اس کے نقوش بہت ہوتے ہیں اور کشف والہام کی یہ کیفیت بتواتر طاری ہوتی رہے تو ارضی زبان ان نقوش کا ایک ممکنہ حد تک احاط کر لیتی ہے۔ لل دید کی شاعری میں ایسے ماورائی تجربات کے آفتاب بار بار جلوہ بار ہوتے ہیں اور وہ عالم مثال کو عالم ادراک کی گرفت میں لانے اور ہر بڑے شاعر کی طرح اسے انسانی تجربات کی دنیا میں تحلیل کرنے میں کامیاب ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں لفظ کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے اور وہ اپنے مروجہ معانی کے حدود سے نکل کر لل دید کا سب سے بڑا معتمد ساتھی بن جاتا ہے۔ جسے وہ اپنے مرکب خیال کے طور پر بھی استعمال کرتی ہے۔ اور گنجینۂ معانی کے طلسم کے طور پر بھی برتتی ہے۔

لل دید اپنے اس دور کی شاعری میں بوئے کہستان کی موج رواں بن کر سنہرے سمندر کی تلاش میں چل نکلتی ہے اور ہم اس سفر کو اس کے الفاظ کی زورقوں میں دیکھ سکتے ہیں، اور اس کی روحانی سرمستی کی موج زیرین میں محسوس کر سکتے ہیں۔ وہ آہستہ آہستہ خود کلامی کی طرف لوٹنا شروع ہوتی ہے۔

مندچھِ ہانکل کر ژِھنم   ییلہ ہیڈن گیلن اُسن پراو

عارک جامہ کرسنہ دزیم یںیلہ اندریم کھاریک اوریم وار

حیاوشرم کی زنجیر کب تک ٹوٹ جائے گی

ملامت طعنہ تشنیع جب برداشت کرلو گی

یہ ننگ وعار کا جو پیرہن ہے چاک کب ہوگا

میسر جب سکوں ہوگا میرے اس قلب مضطر کو

خودشناسی کا یہ سفر روح کی کھلی فضاؤں میں شاہین وار اور آگے بڑھتا ہے، اور لل دید پکار اٹھتی ہے:

پرن سولب پالن دورلب سہز گارن سکھم تہ کروٹھ

ابیاسکہ گنزرے شاستر موٹھم ژینن آنند نشچ گوم

آسان اگر ہے علم تو دشوار ہے عمل اور پھر تلاش ذات بھی کچھ کم کٹھن نہیں

شغل عمل میں بھول گئی شاستر تمام حق الیقین سے پھر بھی میں آگاہ ہوگئی

اور پھر حریم ناز کے پردے سرکنے لگتے ہیں تو لل دید اپنے وجود کے توسل سے اسے پاکر تمام کائنات میں اس کا جلوہ دیکھ کر حیرت واستعجاب سے خود اس سے پوچھ لیتی ہے۔

گگن ژی بوتل ژی ژی دین پون تہ راتھ

ارگ ژندن پوش پونی ژی ژی چھکھ سورے تہ لاگی زے کیا

زمیں تو ہے زماں تو ہے ہوا دن رات بھی تو ہے

چڑھاوے کا اناج اور جل بھی چندن پھول بھی تو ہے

غرض ہر چیز میں تو سمایا ہے بہر صورت

میں حیران ہوں کروں کیا نذر تیری ایسی حالت میں

لل دید آسمانوں اور زمینوں کی اس روشنی کو خود اپنے ہی توسل سے پہچانتی ہے اور ایک نئے ادراک اور نئی بصیرت کے ساتھ اپنے من میں ڈوب کر سراغ زندگی کی نئی منزلوں کی طرف چل نکلتی ہے، اس کی محراب حیات کا چراغ جل اٹھتا ہے اور تمام تاریکیاں چھٹ جاتی ہیں، وہ اس نور کی شعاعوں سے نہ فقط خود مستنیز ہوتی ہے، بلکہ اپنے اردگرد تمام کائنات کو خود اپنے ہی نور سے منور دیکھ لیتی ہے۔اس کی نظر خدائی رنگ یا صبغتہ اللہ میں ڈوب جاتی ہے، اور وہ سرمستی کے عام میں اپنے اندر اور باہر جھانک کر متانت سکون اور متانت سے افشائے راز کرتی ہے۔

دمہ دمہ کورمس دمن آلئے   پرزلیوم دیپ تہ نینم ذاتھ
اندریم پرکاش نیبر ژھوٹم   گٹہ روٹم تہ کرمس تھپھ

مشق میں پاس نفس کی دمبدم کرتی رہی   اس عمل سے مجھ میں روشن شمع عرفان ہوگئی
کھل گئی مجھ پر حقیقت ذات کی ایک آن میں
روشنی اندر کی کردی میں نے باہر آشکار   اور پکڑا اپنے اندر اس کو محکم اس طرح
ہاتھ سے جانے دیا اس کو نہ ہرگز پھر کبھی

لل دید کے یہ بصیرت زا وجدانی تجربے تلاش و جستجو کی وادیوں میں ہر دم محوسفر نظر آتے ہیں۔ شرر سے آفتاب تک پہنچنے کے تمام مراحل اس کی شاعری کے مختلف ادوار میں صاف نظر آتے ہیں، وہ ایک سیماب پا متحرک اور متلاشی روح کی طرح جلوہ گاہ قدس کے نزدیک تر پہنچنا چاہتی ہے اور آخر کار وہ موقعہ آ ہی جاتا ہے، جب وہ حریم ذات کے اس قدر قریب آجاتی ہے کہ ذات و صفات دونوں کو باہم دگر یکجا دیکھ لیتی ہے، یہ خوشگوار حادثہ موتوا قبل ان تموتوا کی تصویر بن جاتی ہے اور عالم استعجاب میں پوچھتی ہے کہ اگر کوئی جیتے جی ہی مرگیا ہو تو موت اس کا کیا بگاڑ سکتی ہے، موت پر اس کی یہ فتح مقام لاہوت کا تقاضا ہے، جہاں ان صلواتی ونسکی و

محیای و مماتی کی لاہوتی لے زندگی اور وجود کا رشتہ خود خالق کائنات سے جوڑ کر موت وحیات کے ظاہری معانی سے انسان کو بے نیاز کر دیتی ہے۔

لل بوژ ائیس سومن باغہ برس وچھم شوس شکتھ میلتھ تہ واہ
تتی ے کرم امرت سرس زندے مرس تہ ماریم کیا

لل میں گزری جب سمن زار دل مشتاق سے
شو کو دیکھا میں نے شکتی سے وہ ہم آغوش تھا
جوش مستی سے ہوئی پھر جھیل میں امرت کی غرق
بے نیاز زندگی ہوں اب نہیں پروا مجھے
مرگئی ہوں گو بظاہر زندہ آتی ہوں نظر

امرت کی جھیل کا استعارہ حیات ابدی کے وصل کے اس عالم کے لیے استعمال کیا گیا ہے جہاں اس گذران حیات کو درخور اعتنا ہی نہیں سمجھا جاتا۔ اور انسانی وجود دوران محض میں بقول اقبال ''عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام'' کی مثال بن جاتا ہے۔

قرب ذات کے اس عالم میں لل دید ہمہ اوست ذاتی تجربے کی بنیاد پر محسوس کرتی ہے اور محیط بیکراں میں قطرے کی طرح سما کر بیکران ہو جاتی ہے۔ وہ انسانی وجود کو دنیای پیکر میں دیکھنے کی قائل ہی نہیں۔ وہ اس وجود کو صبح گاہ ازل سے شبستان ابد تک سیماب وار رواں دواں محسوس کرتی ہے۔

اُسی اُسی تہ اُسی آسو اُسی دور کری پتہ وتھ
شوس سورنہ زیون تہ مرن زوس سورِ نہٕ اتہٕ گتھ

ہم ازل سے موجود تھے، ہم ابد تک باقی رہیں گے۔ وہ جس نے اپنی حقیقت پالی وہ جانتا ہے کہ

شو کی موت وحیات ایک لامتناہی عمل ہے۔ جیسے سورج کا نہ ختم ہونے والا سفر، سورج کی علامت کا استعمال تنہا سورج کے لیے نہیں بلکہ اس سے متعلق حیات کے تمام سرچشموں کا مظہر ہے۔

لل دید کے بعد اور انہیں کے عصر میں شیخ نورالدین نورانیؒ نے بالکل اسی انداز اور اسی طرح پر اپنی شاعری کی بنیاد رکھی، حضرت شیخ اور لل عارفہ کے کلام کی یکسانیت اور خیال کی ہم آہنگی کا یہ حال ہے کہ اکثر یہ کلام ادل بدل ہو جاتا ہے۔ ہاں حضرت شیخ رحمتہ اللہ علیہ کے کلام کی پہچان اس طرح ممکن ہو جاتی ہے کہ اس میں ٹھیٹھ اسلامی اصطلاحات، تلمیحات اور تراکیب کا گذر بہت زیادہ ہے، میں الگ سے حضرت شیخ کے کلام پر کچھ بتانا نہیں چاہوں گا، کیونکہ اس دور کے نمائندہ شاعر کی حیثیت سے لل دید پر خاصی طویل بات ہو چکی ہے۔ ہاں تبرکاً حضرت شیخ کے کلام سے فقط ایک دو بند جنہیں ہم بالعموم شُرکی (جو شلوک کی بگڑی ہوئی صورت ہے) کہتے ہیں، پیش کروں گا۔ اس سے قبل کہ میں آگے بڑھوں حضرت شیخ کے مقام اور مرتبے کے متعلق چند اشارات ضروری سمجھتا ہوں، حضرت شیخ کی بارگاہ قدس کشمیری تہذیب کی وہ علامت ہے، جو اس قوم کے تشخص اور اس کے تہذیبی اور ثقافتی ورثے کی امانت دار ہے۔ سادات کی کشمیر میں تشریف آوری کے بعد جس ملی جلی تہذیب نے جنم لیا۔ اس کے پہلے اسباق کشمیریوں نے حضرت شیخ رحمتہ اللہ علیہ ہی سے پڑھے۔ وہ ہمارے پہلے مقامی ولی تھے جنہیں کشمیریوں نے رشی یعنی صاحب بصیرت ہی کے نام سے پکارنا چاہا اور پھر وہ خود بھی اپنے آپ کو اسی نام سے پکارنا پسند کرتے تھے، جیسے کہ ان کے کلام سے ثابت ہے:

اول ریشی احمد ریشی　　　دویم حضرت اویس آو
تریم ریشی ذلقا ریشی　　　ژورم حضرت پلاس آو
پانژم ریشی رُمہ ریشی　　　شیم حضرت میراں آو
ستی مس کرہم ہش نادشی　　　بہ گُس ریشی میہ کیا ناو

(اول ریشی تو خود احمد مجتبیٰ صلی اللہ علیہ سلم ہیں۔ اور دوسرے ریشی حضرت اویس قرنی، تیسرے ریشی صاحب زوالفقار یعنی حضرت علیؓ اور چوتھے حضرت الیاس، پانچویں ریشی خضر اور چھٹے ریشی پیر پیراں میراں محی الدین ہیں۔ ساتویں کے بارے میں لوگ میرے متعلق خوش فہمیاں پیدا کرتے ہیں، میں کیسا ریشی اور میں کس شمار میں۔) کچھ حضرات نے احمدؐ اور اویس کے علاوہ دوسرے ریشیوں کو کشمیری ہی ثابت کرنا چاہا ہے، لیکن میری رائے ہے کہ اس شلوک میں حضرت شیخ نے اپنا شجرہ معنوی دہرایا ہے، ممکن ہے کہ میری رائے وقیع نہ ہو، لیکن اس صورت میں ہمیں پہلے اور دوسرے ریشی کو بھی کشمیر ہی میں ڈھونڈنا پڑے گا اور مجھے یقین ہے، ان ناموں کا کوئی ریشی کشمیر کی تاریخ میں درج نہیں۔

بہر حال میرے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس ملک کے آب وگل نے اسلام کی روح کو اس طرح اپنے اندر جذب کر لیا کہ حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے ہاں کے ریشی لفظ سے پکارتا پسند کرتے ہیں، حضرت شیخؒ کا تمام تر کلام مساوات، برادری، خلوص نفس، امن اور عدم تشدد کے تصورات سے مالا مال ہے اور کشمیری قوم نے لل دید اور شیخ العالم سے برادری اور بھائی چارے کا جو سبق پڑھا ہے، وہ ان کے ضمیر، ان کی آب وگل اور ان کے خون کے ہر قطرے میں اس طرح رچ بس گیا ہے کہ بڑے مشکل حالات میں بھی ان دونوں بزرگوں کی شاعری اور ان کے صوفیانہ خیالات نے ہماری مدد کی ہے اور اس قوم نے آزمائش کی گھڑیوں میں انہیں دو حضرات کا دامن تھام لیا ہے۔ افغان گورنر عطا محمد خان نے جب کشمیر میں خود مختاری کا اعلان کرنا چاہا تو حضرت شیخ کے ہی نام پر سکہ ڈال دیا۔ آج بھی اس بارگاہ پر ہندو، مسلمان، سکھ، بودھ سب ہی یکساں عقیدت سے جاتے ہیں اور اپنی مراد حاصل کرتے ہیں حضرت شیخ لل عارفہ کے فرزند معنوی تھے۔ تاریخ نے اس اسطور کو محفوظ کر لیا ہے، کہ حضرت شیخ نے اپنی پیدائش کے وقت اپنی ماں کا دودھ نہیں پیا۔ تو لل دید کہیں سے آنکلی اور

بچے کو سینے سے چمٹا کر اپنی چھاتیاں اسے یہ کہکر پیش کیں، پی میر لاڈلے، آتے نہیں شرمایا تو پیتے کیوں چھینتے ہو۔ اس کی شیر معرفت کے اثر نے حضرت شیخ کے کلام کو یہاں کے تمام رہنے والوں کی مشترکہ میراث بنا دیا ہے اور اس کا ورد اور ادوں اور شبدوں کی صورت میں صدیوں ہوتا رہا ہے اور اب بھی ہوتا ہے۔ میں نے پہلے ہی عرض کیا کہ حضرت شیخ کے کلام پر اچٹتی ہوئی نظر بھی ڈالی جائے تو مقالہ طویل کیا ہوگا، کتاب بن پائے گا لیکن ایک آدھ بند عرض کرتا ہی چلا جاؤں۔

حضرت شیخ کے کلام میں جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا گیا ہے، برداشت اور تحمل اور دوسری انسانی خوبیوں کو زیست کی شرط اول قرار دیا گیا ہے، اس لیے ان کے کلام میں ماورائیت کے بجائے ارضیت کا زیادہ دخل ہے۔ وہ اس دنیا کے مسائل کو حل کرنے کے لیے ایمان وایقان کی شمعیں فروزاں کرتے ہیں اور ہوس پرستی اور ریا کاری کے تاریک بیابانوں میں اپنی قندیلِ رہبانی جلا کر گم کردۂ راہ انسانوں کو نور و نکہت کے بے نام قافلوں تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس حیثیت میں وہ خضر راہ بھی ہیں اور قافلۂ سالار بھی، اسی لیے کشمیری انہیں علمدار، شیخ العالم، شمس العارفین اور سہزانند کے ناموں سے پکارتے ہیں۔

ژالن چھے وزملہ تہ ترٹے ژالن چھی مندنین گٹہ کار
ژالن پربتس کرنہ اٹے ژالن چھی منزاتھس ہیون نار
ژالن چھے پان کُرن گرٹے ژالن چھی کھیوں ویہہ تہ گار

برداشت کیا ہے، بجلیاں دامن میں سمیٹ لینا، تحمل کیا ہے روز روشن میں گھپ اندھیروں کو گلے لگانا، برداشت پربت کو کندھا دینا ہے، تحمل، ہتھیلی پر آگ جلانا ہے۔
برداشت کر اور اپنے آپ کو چلتی چکی کے دونوں پاٹوں سے گزار دے۔ برداشت کر بس اور زہر ہلاہل کو کھا جا۔

حضرت شیخ کے عارفانہ کلام کے سمجھنے میں لل دید کے مقابلے میں زیادہ آسانی ہوتی ہے، اس لیے کہ لل دید سرمست جوگن ہے، جو عالم سکر میں لاہوتی نغمے گاتی ہے، لیکن شیخ العالم صحو میں جبروتی نغموں کی کوثر آپ کے سامنے رکھ دیتے ہیں، لل دید کا مخاطب عام آدمی نہیں ، لیکن حضرت شیخ عام آدمی تک اسلام کی سچائیاں پہنچانے کے قائل ہیں۔

یتہٕ تہ میہ ژے تتہ تہ مےژے میژے کرتم گلزار

سورے تراوتھ روٹکھ مے ژے میہ ژے ہادتم دیدار

یہاں بھی میرا فقط تو ہے اور وہاں بھی فقط تیرا ہی آسرا ہے، کاش تو میری مٹی کو گلزار بناتا۔

سب کچھ چھوڑ کر میں نے فقط نہیں سے رشتہ جوڑا، کاش تمہاری چھب دیکھ سکوں،

الحمد قل ہواللہ التحیاتو پا لکھے تی چھے قرانس یوتو

نت ابلیسن پریاؤ کاتو کوس پترن سگ تہ مولن دراتو

فاتحہ، اخلاص اور التحیات دل سے پڑھو گے تو پوری تلاوت قرآن کے برابر ہوگا، ورنہ ابلیس نے تو سارے علوم کا احاطہ کرلیا تھا، لیکن پتوں کا پانی جڑوں کو ویران کرگیا۔

علم را بر تن زنی مارے بود علم را بر دل زنی یارے بود

میں نے حضرت شیخ کے کلام سے مشتے نمونہ از خروارے کے مترادف فقط چند شلوکوں پر اکتفا کیا، ورنہ ان کے یہ گہرہائے گراں مایہ دو ضخیم جلدوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اور میں ہی نادل چند کلیوں پر قناعت کرگیا۔

لل عارفہ اور حضرت شیخ کے بعد یہاں کی ادبی تاریخ میں صوفی شاعری کا میدان چار صدیوں بنگ بالکل بنجر نظر آتا ہے۔ اس لق و دق صحرا میں میرے اپنے ظن وتخمین کے مطابق صوفی شاعری ہوتی رہی، لیکن اسے انہی دو عظیم شعراء سے منسوب کر کے شعراء اپنی تخلیقی پیاس بجھاتے رہے۔ جیسا کہ دنیا کی کئی زبانوں میں ہوتا رہا ہے۔

لیکن انیسویں صدی کے نصف آخر سے ہمارے یہاں صوفی شاعروں کی ایک بڑی کھیپ نظر آتی ہے جن میں سوچھ کرال، رحیم صاحب، نیامہ صاحب، شاہ قلندر، رحمان ڈار، شمس فقیر، وہاب کھار، اسد میر، احمد بٹہ واری، وازہ محمود، صمد میر بزرگ صوفی شاعر احد زرگر، چند ایسے نام ہیں جنہیں نمائندہ شاعروں کی حیثیت حاصل ہے، ظاہر ہے کہ اس چھوٹے سے مقالے میں ان سب پر الگ الگ بات کرنا ممکن نہیں ہوسکتا، اس لیے میں فقط ان کے توسل سے اپنی صوفی شاعری کے اجزائے ترکیبی اور پھر اس کا ہماری اجتماعی زندگی اور اجتماعی لاشعور میر مرتسم اثرات کا مختصر سا تذکرہ کروں گا۔ اس دور تک آتے آتے کشمیری شاعری میں خاصی وسعت پیدا ہوئی ہے اور فارسی کے توسل سے ہماری زبان نظم، غزل، مثنوی مختلف اصناف سخن ایک اور خالص کشمیری صنف وژن کے اثرات سے خاصی متعارف ہوئی ہوتی ہے، لیکن ہمارے صوفی شعر جو اصل میں ریشی تحریک ہی کے اولاد معنوی ہیں، اب مختلف سالک طریقت سے بخوبی آشنا ہوئے ہوتے ہیں۔ اس لیے تصوف کے مقامات اور اس کے رموز ونکات سے بھی خاصی آگاہی حاصل کرتے ہیں، اس کے ساتھ ہی ''ترکا'' فلسفے اور دوسرے مقامی فلسفوں کے تراکیب تلمیحات استعارات اور تشبیہات ہماری صوفی شاعری میں گھل مل جاتی ہیں، جس سے نہ فقط زبان کا دامن وسیع ہوتا ہے بلکہ ایک مشترکہ تمدنی میراث کی بھی نشاندھی ہوتی ہے۔ اسی لیے نفی اثبات ناسوت، ملکوت، لاہوت، جبروت، محیط، عین، وصول، انالحق، معراج، حضور، تاؤ، آب فنافی الشیخ، فنافی الرسول، فنافی اللہ، فنا، بقا اور دوسری فارسی اور عربی تراکیب کے ساتھ بریمانڈ، بندی شیو، پاروتی، ہرمکٹ (کشمیری ہرموک) وشنو، کام دیو، پرش پرکتی، ویشنو، دھرم، شاستر، سوہم سو، کی سنسکرت اور مقامی تراکیب ہاتھ میں ہاتھ ملائے آگے بڑھتی ہیں۔ شیومت اور خاص کر ''برتی بکھنا'' فلسفے کا اثر ہماری صوفی شاعری پر اسلامی عقائد کے ساتھ جسم اور روح کی طرح دکھائی دیتے ہیں، ان سب عوامل نے ہماری صوفی شاعری کو منضبط طور پر ہندو مسلمان کی مشترکہ تہذیب اور ثقافت کی قوس

قوسِ قزح بنا دیا ہے۔ مسلک کے اعتبار سے ہماری صوفی شاعری پہ وحدت الوجود کا رنگ غالب ہے، لیکن کہیں کہیں اس رنگ سے ہٹ کر وحدت الشہود کے نظریات بھی دکھائی دیتے ہیں۔

ہماری صوفی شاعری میں مجاز سے حقیقت کی طرف جانے کا رنگ بہت زیادہ نظر آتا ہے۔ اس صورت حال نے اسے ارضی بھی رکھا ہے اور ماورائی حقیقت سے بھی آشنا کیا ہے۔ سوچھ کرال ہماری اس طرح کی شاعری کے دور اول کی پہلی صف میں آتے ہیں، ان کی نظم ''دپیامس تہ دپونم'' میں نے سوال کیا اور اس نے جواب دیا۔ دراصل حقیقت کو مجاز کے آئینے میں دیکھنے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ اس نظم میں شاہد مشہود سے یا عاشق معشوق سے کچھ سوال پوچھتا ہے۔ اور معشوق جواب دیا ہے۔ اور اس طرح ایک ڈرامائی انداز میں سلوک وطریقت کے رازہائے سربستہ کو کھول دیتا ہے۔

دپیوٚمس بالہ یارس یاری لاگو دوپونم بوزون چھس کونہ لاگو

میں نے محبوب سے کہا تھا دوست بنیں، اس نے کہا، میں خود اس کا آرزومند ہوں، لیکن رضامندی کے فوراً ہی بعد عاشق کا سوال معشوق کے تجاہل عارفانہ کا شکار ہو جاتا ہے۔

دپیوٚمس بوزناوتم چھس بہ بندے دیونم بوزونی گے شرمندہٗ

میں نے کہا، میں بندہ ہوں اور راز درون میخانہ سے آگاہ ہونا چاہتا ہوں۔ اس نے کہا سننے والے شرمندہ ہو گئے۔

ارنی اور لن ترانی سے لیکر موسیٰ وخضر علیہم السلام کی ملاقات اور بایزید بسطامی کے سبحانی ما اعظم شانی سے منصور کے اناالحق تک حیرت واستعجاب کے سمندر میں کون ہے، جو ازلی رازوں موتی چننے پر منفعل نہ ہوا ہو۔

اس دور کے ایک اور شاعر رحمان ڈار کی نظم ''شش رنگ'' مجاز سے حقیقت کی طرف پرواز کی بہترین مثال ہے، شاعر ایک مدھوماتی عورت کا روپ دکھا کر اپنے پیا کی تلاش میں

کائنات کے ہر ذرے کو چھان مارتا ہے، سادھو، سنتوں، فقیروں اور صوفیوں کا دامن پکڑ لیتا ہے، ساری دنیا اس پر فریفتہ نظر آتی ہے لیکن وہ پیا کی نگری پہنچ کر بھی سوکنوں کی سازشوں کا شکار ہوتا ہے اور حریم ناز اور شبستان محبوب تک پہنچنے بلکہ محبوب کو دیکھنے کے باوصف اس سے ہمکلام نہیں ہوسکتا لیکن آخر خود میں ڈوب کر ساری تلاش سے مستغنی ہوکر اسے خود اپنے آپ میں پالیتا ہے۔ اس نظم کی رمزیت اور ڈرامائیت اور پھر اس کا رنگ و آہنگ اسے ساری کشمیری شاعری میں بہترین نظموں کی صف میں لا کھڑا کر دیتا ہے، اس کی ارضیت کے باوصف یہ ایک آسمانی ڈراما ہے۔ نظم میں ایک ایسی تکنیک برتی گئی ہے، جس میں لوک ادب، غزل، وژن واکھ اور شرکھ سب قدم سے قدم ملا کر نظم کے آہنگ کو سیماب پا بہاروں کی رعنائی بخش دیتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ اس نظم کا ترجمہ ہو ہی نہیں سکتا اور خیال رم آہو انہ کے ساتھ قلابازی کھا کر نثری ترجمے کی کمند سے بھی بھاگ سکتا ہے، لیکن فقط اس کا آہنگ دکھانے کے لیے میں ایک بند آپ کے سامنے پیش کروں گا اور اپنی کوشش کی کامیابی دیکھ لوں گا کہ آپ خالص اس کی موسیقی زا فضا سے کس حد تک متاثر ہوں گے۔

آدن یکھنا چھم لادن تے سر ہو وندے پادن
مدانہ اُسم چانی ودن تے از وات تم دادن
یہ دود نرن مادن تے چھم گژان برانتی نادن
مے دین چھپر یوچانہ قصدن تے ملہ بابن سادن

میں اس بند مفہوم ادا کرنے کی جسارت کروں گا، لیکن اسے اس کے معنی ہرگز نہ جانیئے، بلکہ مفہوم کا مبہم عکس، میرے جنم جنم کے ساتھی! کاش مجھ پر منت رکھ کر تم آجاتے، میں تم پر واری۔ میرے محبوب مجھے ہر دم تیری چاہ ستاتی ہے، کاش آج تم میری بیداد سن لیتے۔

یہ تنہا میرا درد نہیں، ہر نر اور مادہ اس آزار میں مبتلا ہے، اسی لیے مجھے ہر مخلوق کی فریاد و فغان میں

اپنے درد عشق کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے، تیری چاہ میں میں نے بے تحاشا صوفیوں اور سنتوں کے چرن چھوئے'' اور پھر اس کے بعد اس تلاش وجستجو وعشق واضطراب کے ڈرامے کے مختلف پردے سرکنے لگے ہیں اور ہر نیا پردہ سرکنے کے ساتھ ایک نئی اقلیم عشق ایک نیا عالم جستجو نئے رنگ وآہنگ کے ساتھ ہمارے سامنے آجاتا ہے، لیکن کوشش ناتمام میں عاشق کی دردمندی اور آرزومندی آشوب آگہی کے ایک نئے دروازے پر فریاد کناں نظر آتی ہے اور اپنے ساتھ اپنے ماحول کو بھی تحیر عشق اور گداز محبت میں شریک کرتی ہے، لیکن آخری بند میں شاعر زمان ومکان کی قید سے آزاد ہو کر خود اپنے نکتۂ جسم کو دائرہ کل کی صورت میں دیکھتا جاتا ہے۔ جیسے ندی کو سمندر کی وسعتوں میں قرار آجائے۔ وہ جہت اور زمانے کے قیود سے آزاد ہو کر دوران محض میں گم ہو کر اپنے اصل کو پالیتا ہے، وہ پکار اٹھتا ہے کہ سات جنموں سے اس کا اور میرا تعلق ہے۔ وصل تو ہر وقت میسر ہے، یہ فقط جہت اور زمانہ ہے جو حجاب اکبر بن جاتا ہے۔ ''حارتن چھ رحمان'' کہہ کر شاعر نے آشوب آگہی اور تحیر عشق دونوں کا اظہار کیا ہے، مجھے نہ معلوم یہ نظم کیوں تشنہ نظر آرہی ہے، میرے خیال میں یہ ایک بہت بڑی آسمانی کامیڈی کا PRELUDE ہے۔ جو لکھی نہیں جاسکی ہے اور رحمان ڈار عالم سکر میں۔ دفعتاً یہ مقدمہ باندھ کر خاموش ہو گیا، لیکن یہ مقدمہ بذات خود اس قدر خوبصورت ہے کہ

نغمہ ہا از زخمہ اش ساز آورند حرف چوں طائر بہ پرواز آورند

یا پھر

خیال او چہ پری خانۂ بنا کردہ است
شباب عشق کند از جلوۂ لب بامش

میرا ذاتی خیال ہے کہ ہمارے اکثر صوفی شاعروں نے مجازی رنگ میں حقیقت کی نقاب کشائی اس لیے بھی کی ہے کہ وہ اپنے صوفی تجربات کو عالم شہود کے تناظر میں ایک سرمدی نغمے کی صورت

دیکر پیش کرنا چاہتے تھے، اس لیے ہماری صوفی شاعری کو قبول عام کا وہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کا گذر نہ فقط وجد وحال کی مقدس مجلسوں میں ہوا بلکہ یہ شاعری ہر محفل اور ہر مجلس کے لیے وجہ انبساط بن گئی، ہماری صوفی شاعری میں سری نظموں کی اس قدر فراوانی ہے کہ ان پر الگ الگ بات کرنا ایک مکمل اور مبسوط کتاب کا متقاضی ہے۔ یشمس فقیر کا شنیاہ گرڑھی تھے، منہ گڑ ہتھ تہندے گرے، دردکس پر دس تل، صمد میر کی ''ویتر اون پیوم'' (برداشت کرنا پڑا) ''کلہ کرٹھراؤ'' (اپنی چھت کو ساکن کردے) ''بزمس منزژاس خستے حال'' (بزم میں خستہ حال شامل ہوا) احمد بٹواری ''نے'' نعمہ صائب کی ''کموشیشہ چوونس مے'' رحیم صاحب، اسد پرے اور احد زرگر کی اکثر نظمیں فرداً فرداً صوفے مطالعے کے لیے نہ فقط اہم ہیں، بلکہ برصغیر کے تمام صوفی ادب کے لیے بہت بڑا سرمایہ بھی ہیں۔

آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ ہماری صوفی شاعری شیومت، وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے زمزموں سے کس طرح نہا کر آئی ہے، اس کا خیال اور اس کی ہیئت دونوں ایک ایسے تمدن کی پیداوار ہے جس میں باطن پسندی، انسان دوستی، تحمل، بصیرت اور ماورائی فراست کے چشمے ابل رہے ہیں۔ اس طرح کی شاعری نے ایک طرف ہماری قومی زندگی پر گہرا اثر ڈالا ہے اور دوسری طرف تو اس کے مصادر خود ہمارے مشترکہ تمدن کی پیداوار ہیں۔ یقیناً یہی وجہ ہے کہ ہمارے قومی کردار میں مساوات، بھائی چارے اور باہمی رواداری کا وہ عالم ہے جہاں عشق و محبت کی کارفرمائی ہے:

آدمیت احترامِ آدمی باخبر شواز مقام آدمی
بندۂ عشق از خدا اگر دو طریق می شود بر مومن و کافر شفیق

اس لیے سلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہماری صوفی شاعری ورائے شاعری چیزے دگرست کے زمرے میں آتی ہے۔

مشو منکر کہ در اشعار رایں قوم
ورائے شاعری چیزے دگر ہست

تصوف اور ہندوستانی تہذیب وتمدن
(فکر اقبال کے آئینے میں)

(ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی)

تصوف اسلام کے تصور احسان کا تسلسل یا اداراتی صورت ہے۔ رسول رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جن بہترین انسانوں کو آپ کا فیضانِ صحبت نصیب ہوا، وہ ''صحابہ'' کہلائے اور جو لوگ ان صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی صحبت سے فیضاب ہوئے وہ تابعین کہلائے اور اُن سے رہنمائی کا شرف حاصل کرنے والے تبع تابعین کے نام سے معروف ہوئے۔

خلافت راشدہ کے بعد دین سے نہایت زیادہ شغف اور انہماک رکھنے والے عبادت گزاروں کے لئے زہاد اور عباد کی اصطلاحیں رائج ہوئیں۔ ابتدائے اسلام میں مومنین صادقین کے لئے مثالی زندگی تقویٰ، تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن سے عبارت تھی۔ تصوف یا صوفی کا لفظ دوسری صدی ہجری کے وسط تک مستعمل نہیں تھا۔ تصوف کا مادہ دراصل صفا سے ہے، جس کے معنی پاکیزگی کے ہیں۔ لفظ صوفی کے مادّے کی مختلف تعبیریں کی گئیں ہیں۔ اکثریت کی رائے میں یہ لفظ ''صوف'' (اون یا پشم) سے مشتق ہے۔ صوفیانہ ایک قسم کا پودا بھی کہلاتا ہے۔ صوفیا یونانی لفظ ہے جس کے معنی حکمت الٰہی کے ہیں۔ صوفہ، ایک قدیم قبیلہ کا نام بھی ہے جو کعبہ کا خادم تھا (۱)۔ بہت سی احادیث مبارکہ سے یہ حقیقت بھی ثابت ہے کہ رسول اکرمؐ نے اونی لباس زیب تن کیا ہے۔ پرانے ادوار میں صوف کا لباس سادگی اور درویشی کی علامت سمجھا جاتا تھا اور یہ لفظ ان زہد وتقویٰ اختیار کئے ہوئے لوگوں کے لئے استعمال ہوتا تھا جنہوں نے سادگی کو دنیوی عیش وعشرت پر ترجیح دی تھی۔

ایک نظریہ کے مطابق تصوف کو اہل صفہ سے نسبت ہے۔ اہل الصفہ وہ درویش صفت

زاہد تھے جو عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں مسجد نبوی کے شمال میں صفہ یا چبوترے پر زندگی گزارتے تھے اور ہمہ وقت یادِ الٰہی میں مشغول و مصروف رہتے تھے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اصحابِ علم روحانی یا معرفت سے لبریز شخصیات کو کیوں صوفی کہا گیا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ ان کا نصب العین باطنی صفات سے اپنے آپ کو مزین کرنا تھا، اس لئے وہ صوفی کہلائے جانے لگے۔ دوسری وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اور بیشتر صحابہ کرامؓ کے عمل کے مطابق وہ حضرات اکثر صوف یا اون کا کپڑا پہنتے تھے، اس نسبت سے بھی وہ صوفی کے نام سے معروف ہو گئے۔ ان تمام ظاہر وجوہ سے قطع نظر تصوف کی اصل ''احسان'' ہے جو رسول اکرمؐ کی اس حدیث پاک پر مبنی ہے جو حدیث جبرئیلؑ کے نام سے معروف ہے۔ جب صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے تعلیم و تربیت اور اسلام، ایمان اور احسان کے معنی و مطالب دریافت کیے تو احسان کا مطلب و مدعا آپؐ نے جبرئیلؑ کی وساطت سے امت مسلمہ کو یوں سمجھایا۔

اَنْ تعبُد اللّٰہ کانکَ تراہ . فان لم تکن تراہ فانہ یراکَ۔

(یعنی تو اللہ کی عبادت اس طرح کر کہ تو اسے دیکھ رہا ہے۔ اگر تو اسے نہیں دیکھ سکتا تو بے شک وہ تجھے دیکھتا ہے)۔

اس حدیث رسولؐ سے یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ دل کو پاک و صاف رکھنا اور محبوب حقیقی یعنی اللہ کے سوا کسی کو اپنے دل میں جگہ نہیں دینا سرمایۂ احسان ہے۔ یہی حقیقت تقویٰ ہے۔ گویا تصوف مجموعہ شریعت، طریقت، حقیقت اور معرفت ہے۔ جیسا کہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی نے شرح مثنوی مولانا رومیؒ میں ایک حدیث نقل کی ہے، جو اس طرح ہے:

"الشریعۃ اقوالی ،والطریقۃ افعالی والحقیقۃ احوالی و المعرفۃ سرّی ."

(شریعت میرے اقوال کا نام ہے، طریقت میرے اعمال کا، حقیقت میری باطنی کیفیت ہے اور معرفت میرا راز ہے۔)

شیخ الاسلام ذکریا انصاری نے تصوف کی تعریف بیان کرتے ہوئے رقم کیا ہے:

"التصوف هو علم . تعرف به احوال تزكية النفوس وتصفية الاخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الا بدية موضوعة التزكيه والتصفيه والتعمير وغايته نيل السعادة". (۲)

(ترجمہ: تصوف وہ علم ہے جس سے تصفیہ نفس، تصفیۂ اخلاق، تعمیر ظاہر و باطن کا علم ہوتا ہے تاکہ ابدی سعادت حاصل کی جاسکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ و تصفیہ اخلاق اور تعمیر ظاہر و باطن ہے اور اس کی غایت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔)

شیخ عبدالقادر جیلانیؒ صوفی اور تصوف کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں:

"الصوفی من کان صافیامن اٰفات النفس خالیاً من مذموماتها سالکاً بحمید مزهبه ملازماً للحقا لق غير ساكن بقلبه الى احدٍ من الخلايق". (۳)

(ترجمہ: صوفی وہ شخص ہے، جس کو حق تعالیٰ نے صاف کرلیا ہو۔ یعنی جو شخص نفس کی آفتوں اور برائیوں سے صاف ہو اور نیک راستہ پر چلے اور اس کا دل بجز اللہ کے، کسی اور چیز سے آرام و راحت نہ پائے۔)

شیخ ابوالنصر سراجؒ نے تصوف کی اپنی معروف کتاب "کتاب اللمع" میں یہ بتایا ہے کہ جب نبی اکرمؐ نے صدیق اکبرؓ سے دریافت کیا کہ اہل وعیال کیلئے کیا چھوڑا؟ تو انہوں نے برجستہ جواب دیا کہ اللہ اور رسول کو۔ یہ فقرہ توحید کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا اور یہی پہلا صوفیانہ ارشاد تھا جو انسانی زبان سے ادا ہوا۔ (۴)

بعض لوگ تصوف کے بالکل انکاری ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ قرآن وحدیث میں نہ کہیں صوفیہ کا ذکر آیا ہے، نہ تصوف کا، اس لئے اس مسلک یا اس Thought کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن اکثر راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ماننا ہے کہ اگرچہ قرآن وحدیث میں تصوف کا لفظ کہیں نہیں موجود ہے لیکن قرآن حکیم میں صادقین، قانتین، خاشعین، مومنین اور مخلصین وغیرہ الفاظ بکثرت استعمال ہوئے ہیں۔ ان الفاظ سے دراصل اہل تصوف ہی مراد ہیں۔ ۵

اسی طرح سے تصوف کے معترضین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عہد رسالت میں کوئی شخص صوفی کے لقب سے ملقب نہیں تھا۔ ان کے نزدیک یہ اصطلاح بہت بعد کی ایجاد ہے۔ اس لئے

اسے دینی حلقوں میں کوئی وقعت نہیں دی جانی چاہئے۔ کتاب اللمع کے فاضل مصنف نے اس کا نہایت معقول جواب یوں دیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے لئے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ اس دور میں متحمل ہو ہی نہیں سکتا تھا کیونکہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف واعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ صحابہ کرامؓ کا زہد، فقر، توکل، عبادات، صبر و رضا، غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا۔ پس جس شخص کو لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی محل ہی باقی نہیں رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے (اُس وقت) یاد کیا جاتا۔ (٦)

ابوالنصر سراج کے مطابق تصوف کی اصطلاح قطعاً بغدادیوں کی یا متاخرین کی رائج کردہ اختراع نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک یہ لفظ حسن بصریؒ کے زمانے میں رائج تھا درآں حالیکہ حسن بصریؒ کا زمانہ بعض صحابیوں کے معاصرت کا تھا۔ چنانچہ ان کے اور سفیان ثوریؒ کے اقوال میں یہ لفظ صوفی استعمال ہوا ہے بلکہ کتاب اخبار مکہ کی ایک روایت کے بموجب یہ لفظ عہد اسلام سے پیشتر بھی رائج تھا اور عابد و برگزیدہ اشخاص کے لئے مستعمل تھا۔

اس موضوع کے ایک اور مقتدر محقق سید علی ہجوری جو داتا گنج بخش کے نام سے دنیائے اسلام میں مقبول و معروف ہیں، وہ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''کشف المجوب'' میں کہتے ہیں:

''صحابہ کرام اور سلف صالحین کے زمانے میں اگرچہ یہ نام موجود نہ تھا لیکن اس کی حقیقت ہر شخص پر جلوہ گر تھی''۔ ۷

خلفائے راشدین کے دورِ سعادت کے بعد ملوکیت کا دور شروع ہوا۔ اب جو لوگ مسلمانوں کے بادشاہ بن گئے وہ یا تو ایسے لوگ تھے جن میں جاہلیت عرب کی روح نمایاں طور پر کارفرما تھی یا وہ لوگ جن پر عجمی رنگ غالب تھا۔ چنانچہ اکسٹھ ہجری (61ھ) میں کربلا میں جو

دلخراش واقعہ رونما ہوا اور اہل بیت رسولؐ کے غم میں ہزاروں بلکہ لاکھوں گھرانے خون کے آنسو بہاتے رہے۔اس عظیم سانحے نے بڑی حد تک ملی وحدت کو منتشر کر کے رکھ دیا اور اموی خاندان کے خلاف انتقام کی آگ اندر ہی اندر بھڑکتی رہی۔ملوکیت اور خانہ جنگی کی وجہ سے بہت سارے متقی اور پرہیز گار مسلمان سیاسیات سے کنارہ کش ہو کر خانقاہوں میں زندگی بسر کرنے لگے اور ان کے اردگرد ارادت مندوں اور معتقدین کی ایک لمبی کھیپ تیار ہوگئی ، یوں مسلم سماج میں خانقاہی سلسلوں کی داغ بیل پڑ گئی ۔ان صوفیوں اور بزرگوں نے اسی انداز میں اسلامی تعلیم وتربیت کے ذریعے نہ صرف مسلمانوں بلکہ غیر مسلم اقوام کو بھی متاثر اور مشرف بہ اسلام کیا۔پھر جب یونانی فلسفے کا سیلاب اُمڈ آیا تو یہ لوگ بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے ۔اس طرح رفتہ رفتہ ہندوستانی تہذیب وتمدن اور مذہب بھی اس انداز میں واردِ اسلام ہونے کے سبب تصوف اسلامی سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔شروع میں نوافلاطونیت (Neo-Platomism) کے زیر اثر تصوف کے فلسفیانہ عقائد کی تشکیل ہوئی تھی۔(۸) رفتہ رفتہ اس میں ویدانت، بدھ مت اور بعض ایرانی فلسفوں کے وہ عناصر بھی شامل ہو گئے جو اس کے مزاج سے ہم آہنگ تھے۔

صوفیائے متقدمین:

صوفیہ کے طبقہ اوّل کا زمانہ 661ء سے 850ء تک مقرر کیا گیا ہے۔اس میں حضرت اویس قرنی، حضرت حسن بصری، حضرت مالک دینار، حضرت رابعہ بصری، حضرت محمد واسع ازدی اور حضرت حبیب عجمی وغیرہ شامل ہیں۔اس دور کے صوفیہ کرام نے حکومت وقت کے ساتھ کبھی بھی نزدیکی روابط یا مراسم قائم نہیں کیے بلکہ یہ حضرات بادشاہوں کو ان کی غلط روش پر برملا ٹوکتے تھے اور نتائج سے بے پرواہ ہو کر کلمہ حق کا فریضہ ادا کرتے رہے۔

صوفیائے کرام کا دوسرا گروہ اس وقت سامنے آگیا جب یونان کے عقلیت پسند فلسفہ *(Rationalistic Philosophy)* نے شریعت اسلامیہ کی بنیادوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔

بہت سارے علماء اس فلسفے کی بظاہر شیرینی اور اثر آفرینی کے فریب میں آچکے تھے، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور ایک طرح کی آزاد خیالی نے روپ دھارنا شروع کر دیا تھا۔ دراصل فلسفۂ یونان کی اس گرم بازاری کا آغاز اسی وقت ہوا تھا جب ہارون الرشید نے بغداد میں ایک ''بیت الحکمت'' قائم کیا جس میں غیر زبانوں کی تصانیف کو عربی میں ترجمہ کرانے کا انتظام کیا گیا۔

شبلی نعمانی کے مطابق اس موقعہ پر مامون الرشید نے قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں مل سکیں، وہ بغداد بھیج دی جائیں۔ قیصر نے کافی تلاش و جستجو کے بعد ایک بڑے ذخیرہ کا پتہ لگایا لیکن بھیجنے میں ذرا تامل کیا اور ارکانِ حکومت سے مشورہ کیا کہ کیا کتابیں بغداد بھیج دی جائیں یا نہیں؟ انہوں نے ایک زبان ہو کر کہا ''کچھ مضائقہ نہیں اگر فلسفہ مسلمانوں میں پھیلا تو ان کے مذہبی جوش و جذبہ کو بھی ٹھنڈا کر کے رکھے گا۔ (۹) کہا جاتا ہے کہ پانچ سو اونٹوں پر فلسفہ کی کتابیں لاد کر مامون کے پاس بھیج دی گئیں۔ مامون نے یعقوب بن اسحاق کندی کو ترجمے پر مامور کیا۔ مسلمان فلسفے کی کتابیں پڑھ کر، جواب اُن کی زبان عربی میں تھیں، اسلام کے اصول اور مبادیات کی حقانیت پر شک و شبہ میں پڑنے لگے۔ قرآن کی عجیب وغریب تاویلات ہونے لگیں۔ معاد جو عقائد اسلام میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور جس پر اسلامی عبادات و معاملات کا انحصار ہے، اس پر اب عقل و وجدان کے نقطہ نگاہ سے باتیں ہونے لگیں۔ جنت و جہنم، ملائکہ، انبیاء کے معجزات، واقعہ معراجؐ غرض ہر چیز کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہونے لگے اور اقبال کے بقول ''در حرم خطرے از بغاوت خرد است'' والا معاملہ اپنی انتہا کو پہنچنے لگا۔ ان حالات میں اُس وقت کے اولوالعزم صوفیاء و مشائخ نے ہی اس نام نہاد عقلیت پسندی اور آزاد خیالی کا طلسم توڑ دیا جو فلسفۂ یونان کے اثرات کی وجہ سے مسلمانوں میں سرایت کرنے لگا تھا۔ ان عظیم الشان صوفیاء میں حضرت بایزید بسطامیؒ، حضرت معروف کرخی اور حضرت ذوالنون مصریؒ وہ معروف نام ہیں جنہوں نے اس سیلاب عقلیت پر روک لگانے کی موثر

کوششیں کیں۔

صوفیائے کرام کا تیسرا گروہ دسویں صدی عیسوی سے متعلق ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمان فقہی مسائل ومعاملات کی پیچیدگیوں میں اُلجھ کر اپنی منزل اور اپنے اصل مقصد و ہدف کو بھول چکے تھے۔ اس دور کے نمائندہ صوفیاء میں شیخ ابوسعید، ابن عربی، شیخ ابومحمد الخلدی، شیخ ابوالنصر سراج، شیخ ابوطالب مکی، شیخ ابوبکر وغیرہ ہیں۔ ان مکرم صوفیاء نے علمی اور اصلاحی کام انجام دے کر عامۃ المسلمین کے زنگ آلود قلوب کو صیقل کرنے میں اہم رول نبھایا۔

حضرت ابن عربی کو قدرت نے اس دور کے تمام صوفیاء میں وسعت نظر عطا کی تھی۔ فصوص الحکم (دانائی کے نگینے) اور فتوحات مکیہ سپرد قلم کر کے ابن عربی نے تصوف اور راہِ سلوک کی دنیا میں ایک انوکھا انقلاب بپا کیا۔

محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے ضمن میں اس کی شدّت کے ساتھ مخالفت کرنے والے آٹھویں صدی ہجری کے معروف عالم و مصلح ملت ابن تیمیہؒ نے ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کی کھلم کھلا تردید اور تنقید کی، حالانکہ متعدد علماء ابن عربی کی علمی تحقیق وتدقیق اور ان کی بلند مشربی سے متاثر تھے اور انہیں شیخ اکبر مانتے تھے لیکن ابن تیمیہؒ کا خیال ان سب علماء کے برعکس ہے۔

فلسفۂ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث قدیم زمانے سے چلی آرہی ہے اور عصر حاضر میں بھی ہندوستانی علماء بشمول شیعہ وسنی فلسفہ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی یعنی شیخ احمد سرہندیؒ (متوفی 1534ء) وحدت الوجود کے برعکس وحدت الشہود کے قائل ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے حضرت محمدؐ سے وابستگی کو دین قرار دیا ہے۔ اُن کے نزدیک تصوف فقط تزکیۂ اخلاق میں مدد دیتا ہے اور ایمان بالغیب ہی حق ہے۔ اتباعِ سنت ہی ارتقائے روحانی کی منزلِ آخر ہے۔

اہل شریعت کے یہاں وحدت الشہود ہی درست فلسفہ قرار دیا گیا ہے اور دونوں نظریوں کا مفہوم یوں ہے:

(۱) وحدت الوجود کا مطلب ہمہ اوست یعنی ہر شئے اللہ کا وجود ہے۔

(۲) وحدت الشہود کا مطلب ہمہ از اوست یعنی ہر شئے اسی (اللہ) کی ذات سے تخلیق ہے اور اسی کی صفات کا مظہر ہے۔

وحدت الوجود کا عقیدہ آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں جب ہندوستان آیا، اس کو یہاں پھلنے پھولنے کے لئے زرخیز زمین اور ماحول ملا کیونکہ زمانۂ قدیم سے اس سرزمین کے لوگ وحدت الوجود اور وحدت ادیان کے قائل رہے ہیں بلکہ بعض مورخین کا خیال ہے کہ متصوفین اسلام نے جو ایران و عراق وغیرہ ممالک میں پیدا ہوئے "ہمہ اوست" کا سبق ہندوستان ہی سے حاصل کیا تھا۔ یہاں آکر اس فلسفہ نے مقامی مزاج سے ہم آہنگ ہوکر نیا جوش اور نیا مکتبہ فکر پیدا کیا۔ دسویں اور گیارہویں صدی ہجری کے سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے مشائخ شاہ عبدالقدوس گنگوہی (م 944ھ) سے لے کر محبّ اللہ الہ آبادی (م 1058ھ) تک خصوصی طور سے اس مسلک کے لذت چشیدہ اور داعی تھے۔

دراصل صوفی ازم ایک زندہ روایت ہے اور برصغیر میں اس کی گہری معنویت ہے کیونکہ یہاں بہت سارے مذاہب کے لوگ آپس میں وحدت فکر کے ساتھ زمانۂ قدیم سے آپس میں شیر وشکر بن کر زندگی بسر کر رہے ہیں۔

ہندوستان میں صوفیاء نے اسلام کی اشاعت میں نمایاں رول ادا کیا ہے۔ انہوں نے اپنے صوفیانہ انداز سے وہ کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں جو سلاطین اپنی سیاسی قوت کے باوجود انجام نہ دے سکے۔ صوفیاء نے یہاں اخلاق، روحانیت، معاشرت اور سیاست کے پیچ وخم بھی سنوارنے کی کامیاب کوششیں جاری رکھیں۔ عہد حاضر کے معروف عالم دین مولانا

سید ابوالحسن ندوی ''ہندوستان کے صوفیائے کرام اور ہندوستانی معاشرہ پر ان کے اثرات'' میں لکھتے ہیں کہ ''تصوف کے مشہور و معروف سلسلے اگرچہ ہندوستان سے باہر پیدا ہوئے لیکن اس کی مقبولیت ہندوستان کے مخصوص حالات اور ہندوستان کے ضمیر و مزاج کی وجہ سے ہندوستان میں ہوئی''۔ مشہور سلاسل تصوف مثلاً طریقۂ قادریہ، طریقۂ چشتیہ، طریقۂ نقشبندیہ، طریقۂ سہروردیہ کے ہیں جنہوں نے ہندوستان میں آ کر بڑی ترقی کی۔ اس کے علاوہ ایسے سلاسل بھی ہیں جو خاص ہندوستان کی پیداوار ہیں۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ کے خیال کے مطابق ہندوستان میں مسلمانوں کے دور کا آغاز صوفیاء کرام ہی کی ذات سے ہوا، خاص طور پر خواجہ معین الدین اجمیریؒ کے ہاتھوں یہاں چستی سلسلے کی مضبوط بنیاد پڑی اور اس کے بعد اس برعظم کے ایک گوشے سے دوسرے گوشے تک خانقاہوں اور روحانی مراکز کا ایک لمبا جال پھیلا۔ روحانی مصلحین نے مطلق العنان سلاطین اور شہنشاہوں کے خلاف آواز اٹھائی اور بُرے انجام سے انہیں آگاہ کرتے رہے۔

اشاعت علم اور بھائی چارگی کے درس میں خانقاہیں بڑی اہمیت کی حامل رہی ہیں۔ مولانا ابوالحسن ندوی کے بقول یہ انسانیت کی پناگاہیں ہیں جہاں انسانوں کو بلاتفریق مذہب وملت اور بلاتخصیص نسل وذات محبت اور یگانگت کا درس حاصل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر عابد حسین اپنے ایک مقالہ ''ہندوستانی روح کا بحران'' میں ہنگامہ آرائیوں پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ مرض ہندوستانی سماج کو مدتوں بعد لاحق ہوا ہے کہ (آپس میں دست وگریباں ہو گئے ہیں) جس سے ہمارا وجود بحیثیت قوم خطرے میں پڑ گیا ہے۔ جب دو تہذیبوں کا ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے تو ان میں صحت مند، فعال تہذیب کی قوتیں اُبھرتی ہیں مگر کوئی تہذیب حصار میں کھڑی رہے تو جمود کا شکار ہو جاتی ہے۔ اسلام نے جس بلند و بالا تہذیب کی بنیاد ڈالی تھی، اس کا سابقہ متعدد تہذیبوں مثلاً یونانی، رومی، ایرانی، بودھ اور ہندو تہذیب سے رہا۔ اسلام کا حقیقی

پیغام اور جذبہ مسلمانوں میں تازہ رہا۔ اس لئے ان میں نئی حرکت پیدا ہوئی اور جستجو برابر جاری رہی۔

اسلام کے اثرات کے نتیجے میں ہندو فکر پر بھی توحید کے گہرے اثرات پڑے۔ یہاں کی تہذیب، معاشرت، آرٹ، فکر میں ہمیں جو امتزاج نظر آتا ہے وہ اس مٹی کی خوشبو کا نتیجہ ہے۔ قرنوں سے یہاں مختلف قومیں ایک دوسرے کے ساتھ شیر وشکر بن کر رہتی آئی ہیں۔ اس ضمن میں سید صباح الدین عبدالرحمان ''جدید فکر اسلامی کی تشکیل میں تصوف کا حصہ'' میں رقمطراز ہیں:

''اگر موجودہ دور میں کسی میں حضرت ابوالحسن علی ہجویری کا تفکر، خواجہ معین الدین چستی کا پیغام حق، حضرت بختیار کاکی کا حُب رسولؐ، حضرت فرید الدین گنج شکر کی صلاحیت دِل، شیخ نظام الدین اولیاء کا حقوق العباد، حضرت شرف الدین یحیٰ منیری کا ادراک تقویٰ اور معرفت نفس، حضرت سید اشرف جہاں گیر سمنانی کی تسلیم ورضا، حضرت خواجہ گیسودراز کا تزکیۂ اخلاق، حضرت مجدد الف ثانی کی دعوت وعزیمت اور خود اقبال کے عشق کی نوائے زندگی کا زیر و بم اور سوز دم بدم جمع ہو جائیں اس سے ہندوستان میں اسلامی طرز فکر کی ایسی نئی تشکیل ہو سکتی ہے جس سے نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ اس ملک کی معاشرتی، اخلاقی، روحانی حتیٰ کہ سیاسی زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہو سکتی ہے''۔ [10]

انہی موروثی اثرات کی وجہ سے برصغیر کے بیسویں صدی کے عظیم مفکر اسلامی اور صوفی شاعر علامہ محمد اقبال (1877-1938ء) نے جب ایران میں مابعد الطبعیات کے ارتقاء یعنی "The Development of Metaphysics in Persia" کے موضوع پر اپنا تحقیقی مقالہ سپرد قلم کرنا چاہا تو انہیں تصوف کے موضوع پر خاص طور پر گہری تحقیق کرنی پڑی۔ اپنے مذکورہ مقالہ

کے علاوہ انہوں نے خطبات انگریزی اور دیگر مضامین میں تصوف کے ماخذ اور اثرات کا نہایت گیرائی اور گہرائی سے جائزہ لے کر اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کو پوری تفصیل سے سمجھانے کی تحقیقی کاوشیں کیں۔ اس موضوع کے تعلق سے انہوں نے مستشرقین (Orientalists) جن میں خاص طور پر جان کیریمر، ڈوزی، براؤن اور نکلسن وغیرہ کے نظریات سے برملا اختلاف کر کے اپنے مخصوص اسلامی نظریۂ تصوف کی وضاحت کی ہے۔ [۱۱]

فان کریمر اور ڈوزی نے تصوف کا مآخذ ہندو مذہب کے فلسفۂ ویدانت کو قرار دیا ہے جبکہ نکلسن کی رائے میں تصوف کا سرچشمہ نوفلاطونیت (Neoplatonism) ہے۔ ان سب کے برعکس ایک اور اہم مستشرق براؤن نے تصوف کو ایک غیر جذباتی سامی مذہب (Semetic Religion) کے خلاف آریائی ردعمل (Arian Reaction) قرار دیا۔

ان مستشرقین کی آراء کا تفصیلی جائزہ لیتے ہوئے علامہ نے اپنے انگریزی تحقیقی مقالہ بعنوان "The Development of Metaphysics in Persia" میں تفصیل سے لے کر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دراصل ان دانشوروں اور محققین نے اپنے نظریات کی تشکیل میں اس بنیادی اصول کو نظر انداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے ذہنی ارتقاء کا مکمل ادراک صرف اُن کے فکری، سیاسی اور اجتماعی حالات کے پس منظر میں ممکن ہے۔ اس سلسلے میں آپ فلسفۂ عجم میں یوں رقمطراز ہیں:

> ''میری رائے میں یہ نظریات ایک ایسے تشبیہی تصور کے تحت تشکیل پائے ہیں جو بنیادی طور پر غلط ہے''۔ [۱۲]

علامہ اقبال کے یہاں مسئلہ تصوف کے سلسلے میں ارتقاء Evolution نظر آتا ہے۔ ان کے 1905ء تک کے کلام پر طائرانہ نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں اُن کے سامنے وحدت الوجود کا کوئی متعین نظریہ اپنی تفصیلوں اور عقلی توجیہوں

(Rationalistic interpretations) کے ساتھ نہ تھا بلکہ اُن منتشر معلومات پر مبنی تھا جو مختلف ماخذوں اور مکاتیب سے ماخوذ تھا۔ اس میں نہ ناقدانہ انتخاب ہے اور نہ عالمانہ ترتیب۔ اس دور میں آپ زیادہ تر شنکراچاریہ، فلاطینوس اور کسی حد تک شیخ اکبر سے متاثر نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبال جب 1908ء میں یورپ سے واپس لوٹے تو ان کے خیالات میں ایک نمایاں تبدیلی آ گئی۔ انہیں مسلمانوں کی پستی کا زبردست احساس ہوا اور انہوں نے وحدت الوجود کی مخالفت شروع کی۔ یہی وجہ ہے کہ 1910ء سے 1922ء تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اوّل الذکر 1915ء اور آخر الذکر 1917 میں شائع ہوئی۔ اسرار خودی کا دور گویا وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں اقبال نے نہ صرف نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کی بلکہ بعض وجودی حضرات مثلاً مولانا روم اور منصور حلاج کے نظریات کی نئی تشریح و توضیح کر کے انہیں دائرہ وجودیت سے باہر لانے کی کوشش کی۔ [۱۳]

دراصل علامہ اقبال نے جب ''اسرار خودی'' میں فلسفہ خودی کو ایک مربوط اور منظم شکل میں پیش کیا تو انہوں نے تصوف کے بعض رائج الوقت تصورات کے خلاف نہایت سختی کے ساتھ اختلاف کیا اور حافظ شیرزای کے کلام کو جسے عارفوں کے حلقے میں نہایت مقبولیت تھی، مورد تنقید ٹھہرایا جس کے نتیجے میں انہیں بہت سارے لوگوں کے غیظ و غضب کا شکار ہونا پڑا اور نتیجے کے طور پر علامہ کو ''اسرارِ خودی'' کے دوسرے ایڈیشن سے ان اشعار کو حذف کرنا پڑا۔

11 جون 1918ء میں آپ نے اس سلسلے میں اپنا نقطہ نظر واضح کرتے ہوئے اکبر الہ آبادی کے نام اپنے خط میں بڑی صراحت کے ساتھ رقم کیا:

''اسرار خودی'' میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور

فائدہ ہوا۔اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔حافظ ولی اور عارف تصور کیئے گئے ہیں۔اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کردی ہے اور میرے ریمارکس کو تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے ۔عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن پیدا ہوتا ہے مگر ایسا ہے کہ یہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔(اس کے برخلاف)اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے"۔ [۱۴]

درج بالا خط کے علاوہ علامہ اقبال نے خطبات انگریزی میں تصوف کو دو حصوں میں تقسیم کردیا ہے یعنی عجمی تصوف اور اسلامی تصوف۔ دونوں کو انہوں نے ایک دوسرے کے متضاد قرار دیا ہے۔وہ عجمی تصوف کے اس لئے خلاف ہیں کہ یہ طبائع میں پستی پیدا کرتا ہے اور اسلامی تصوف اس کے برخلاف ایک انسان کو ہمہ وقت مستعد اور متحرک رکھتا ہے اس لیے وہ اسی تصوف کے علمبردار ہیں۔

چنانچہ ایک خط میں علامہ اقبال خودی اور تصوف کی نہایت پُر معنی اور بلیغ تعریف کرتے ہوئے مسئلہ فنا و بقاء پر یوں اپنا اظہار خیال کرتے ہیں:

"غلام قوم مادیات کو روحانیت پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو وہ ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوت نفس اور روح انسانی کا ترفع ہو"۔

بہرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیوٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے لیکن ہندوی اور ایرانی صوفیہ میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر فلسفہ ویدانت اور بدھ مت کے

زیر اثر کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی روشنی سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی اور ایک معنی میں میری تمام تر تحریریں اسی تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں''۔ ۱۵

تصوف وطریقت کے سلسلے میں یہاں اس حقیت کو بھی ظاہر کرنے کی ضرورت ہے کہ علامہ نے اپنے کلام میں طریقت یا تصوف کو فقر کے نام سے یاد کیا ہے اور اس مسلک کے علمبردار کو فقیر سے تعبیر کیا ہے مگر یہ وہ فقیر ہے جو اقوام وملل کو دلگیری اور افسردگی کے بجائے جہانگیری کے آداب سکھاتا ہے۔ جس فقر میں ضعف وناتوانی کے بجائے قوت اور عجز ونیاز کے بجائے بے نیازی کی شان نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی بے نیازی کا یہ عالم ہوتا ہے کہ فقیر اپنے خرقہ کو بھی باردوش سمجھتا ہے۔

''پس چہ باید کرد'' میں علامہ یوں اس پر روشنی ڈالتے ہیں:

خرقہ خود بار است بردوش فقیر
چوں صبا جز بوئے گل سامان مگیر ۱۶

علامہ کا تصور فقر خود شناسی کا پیغامبر ہے اور ان کا تصور فقر وغنا فرد اور ملت کو اپنی اصلی حقیقت سے آشنا ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ اس طرح اقبال اپنے فلسفہ زندگی کا محور ومرکز خودی اور عشق کو قرار دیتے ہیں کیونکہ فقر ان دونوں خصوصیات کا حامل ہے۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' میں آپ اسی لئے اس بارے میں یوں رطب اللسان ہیں:

فقر کار خویش راسنجیدن است
بر دو حرف لا الہ پیچیدن است
فقر ذوق وشوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم ایں متاع مصطفیؐ است ۱۷

یعنی علامہ کے مردفقیر کی زندگی خودشناسی اور ذوق وشوق سے عبارت ہے۔اس سوز وساز اور ذوق وشوق کا محور ذات رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ایسا ہی مردفقیر لا الہٰ کی حقیقت سے بخوبی واقفیت رکھتا ہے اس لئے اللہ کے بغیر اس کے دل میں کسی کا خوف طاری نہیں رہتا:

ما سوا اللہ را مسلمان بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست [۱۸]

ایسا ہی مرد قلندر نان جویں پر تکیہ کرنے کے باوجود خیبر کشا ہے اور پھر وقت کے جابر او رقاہر سلطان وامیر اس کی بے نیازی دیکھ کر خائف ہوتے ہیں:

مرد مومن باطل سے خوف کھا سکتا نہیں
سر کٹا سکتا ہے لیکن سر جھکا سکتا نہیں

ایسا ہی مرد قلندر سلاطین وقت کے ساتھ ''لاملوک'' کا نعرہ بلند کر کے کمزوروں اور ناتوانوں کو اُس ظالم حکمران کے جبر وقہر سے رہائی دلواتا ہے اور شکستہ پروں کو ذوق پرواز بخشتا ہے۔زبور عجم میں اقبال اس لئے ایسے قلندروں کے متعلق یوں نغمہ سنج ہوتے ہیں:

چوں بہ کمال می رسد فقر دلیل خسروی است
مسند کیقباد را درتہ بوریا طلب
عشق بہ سرکشیدن است شیشہ کائنات را
جام جہان نما مجو دست جہان کشا طلب [۱۹]

ایسا فقر علامہ کے نزدیک اقوام وملل کی تقدیر سنوارنے کے لئے انہیں اُبھارتا ہے اس لئے کہ

revolt against this mysticism and called Muslims to the broad day light of the modern world ...this mission was to open the eye of the muslim to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not flight from it".(22)

ایک دوست کے نام خط میں علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں: ''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے''۔

علامہ اقبال کے نزدیک وجودی نظریہ پر یقین رکھنے والوں نے مسلمانوں میں ضعف، ترک دنیا اور تقلیدی ذہن پیدا کیا اس کے برعکس اقبال ترک دنیا کو کافر کا شعار سمجھتے ہیں۔ مومن کے لئے زندگی مرگ باشکوہ میں پنہاں ہے۔ وہ دنیا کو اپنی قوت آزمائی کی آماجگاہ سمجھتا ہے۔ اس سے بھاگنا اس کا شیوہ نہیں۔ اس کے نزدیک رقص اور موسیقی سے انسانوں میں سکتہ طاری ہوتا ہے اور دنیا و مافیہا سے غافل رہنے کے لئے یہی کارگر صورت ہے۔

مسلمان کے لئے عالم دنیا ہست و بود کے احتساب کا نام ہے۔ جب مسلمان فقیر سے فقر بے نقاب ہو جاتا ہے تو اس سے ماہ و مہر لرزنے لگتے ہیں۔ ماضی میں فقر عریاں ہی سے مسلمان کا شکوہ جلال تھا اور اس ذوق وشوق کے زائل ہونے سے اس کا جلال و جمال ختم ہوا۔

پس چہ باید کرد میں اقبال مسلمانوں کو فقر قرآن اختیار کرنے کا درس دیتے ہوئے انہیں موسیقی اور رقص و سرور کی محفلوں سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں:

فقر قرآں احتساب ہست بود
نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست؟ تسخیر جہات
بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوتِ دشت و در است

فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است!
بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر چوں عریاں شود زیر سپہر
از نہیب او بلرزد ماہ و مہر
فقر عریاں گرمی بدرو حنین
فقر عریاں بانگ تکبیر حسینؓ
فقر را تا ذوق عریانی نماند
آں جلال اندر مسلمانی نماند ۲۳

حاصل بحث یہی ہے کہ اقبال عجمی تصوف یعنی غیر اسلامی تصوف جو رہبانیت اور ترک دنیا سکھاتا ہے، کو رد کرتے ہوئے دورِ حاضر میں دینی فقر اور اسلامی تصوف کو عام کرنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں آپ مولانا جلال الدین رومیؒ کو اپنا مرشد قرار دیتے ہوئے اپنے آخری فارسی کلام ''ارمغانِ حجاز'' جو اُن کے پس از مرگ شائع ہوئی، فرماتے ہیں کہ جس طرح رومیؒ اپنے دور میں روحانی قدروں اور اسلامی تصوف کو عام کرنا چاہتے تھے اسی طرح میں بھی دورِ حاضر میں وہی فریضہ انجام دے کر تمام دنیا کو بیداری کا پیغام دیتا ہوں۔ اس سلسلے میں آپ فرماتے ہیں:

چہ رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دورِ فتنۂ عصر کہن او
بہ دور فتنہ عصر رواں من ۲۴

عصر حاضر کے مادی سیلاب نے تمام انسانوں کو ذوق عمل سے محروم کر کے درندگی اور حیوانیت کی انتہا پر پہنچایا ہے۔ ہر ایک مادی منفعت کی دوڑ میں کسی بھی طریقے سے دوسرے کا

گلہ کاٹنے پر تیار بیٹھا ہے۔ علامہ اقبال اس مرض کا بہترین علاج روحانی طور بیداری کو قرار دے رہے ہیں:

"The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں آپ اس حقیقت کو واضح کرتے ہوئے پوری نوع انسانی سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:۔

"Humanity Needs three things today. Spiritual interpretation of the Universe. Spiritual emancipaton of the individual and basic principes of a universal importdirecting the evolution of human society on a spiritual basis." 25

علامہ اقبال کے نزدیک مایوس انسانیت کے امراض کو آج نہ عہد وسطیٰ کا تصوف دور کرسکتا ہے، نہ قومیت اور نہ خدا بیزار اشتراکیت کے نظریات بلکہ صرف مذہبی بیداری اور اخوت اسلامی سے عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھانے کا متحمل ہوسکتا ہے جو علوم جدیدہ نے اس پر ڈالی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ اسی سے اس کے اندر ایمان ویقین پیدا ہوگا اور ایمان ویقین کی اس کیفیت کا احیاء ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر بشیر احمد نحوی "مسائل تصوف اور اقبال"، ادارہ علم وادب بیج بہارہ کشمیر، 2001ء، ص:۲

۲۔ ڈاکٹر میر ولی الدین "قرآن اور تصوف" ادارہ علم وادب سرینگر کشمیر، 2002، ص:۱۱

۳۔ سید عبدالقادر جیلانی "غنیۃ الطالبین" (مشمولہ) اسمٰعیل سنبھلی "مقامات تصوف" تاج کمپنی، بمبئی 1970ء ص:۲۷

۴۔ ابوالنصر سراج "کتاب اللمع" (مشمولہ) تصوف اسلام از عبدالماجد، طبع ثانی 1348ھ، ص:۴۲

۵۔ تصوف اسلام، ص:۹۱

۶۔ عبدالماجد "تصوف اسلام"، ص:۲۹۱۰

۷۔ سید علی ہجوری "کشف المحجوب" مترجم میاں طفیل محمد مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی 1977ء، ص:۲۱۱

۸۔ اسکندریہ کے عظیم پیشوا پلوٹائنسی کی تعلیمات کو نو افلاطونیت (Neo-Platonism) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۹۔ شبلی نعمانی..... "المامون"، جلد دوم، آگرہ 1977ء، ص:۷۷

۱۰۔ یوسف اعظمی "عصر حاضر کا بحران" (مشمولہ) "ہندوستان میں تصوف" از آل احمد سرور، 1987ء، ص ۴۰-۴۱

۱۱۔ علامہ اقبال کے تحقیقی مقالہ "The Development of Metaphysics in Persia" کا ترجمہ اردو زبان میں پہلی بار 1927ء میں ان کے ایک عزیز میر حسن الدین نے اُنہی کی اجازت کے بعد "فلسفہ عجم" کے نام سے شائع کیا۔

۱۲۔ فلسفہ عجم مترجم میر حسن الدین، قاری پبلی کیشنز 2847 ترکمان گیٹ دہلی، 2006ء ص:۹۵

۱۳۔ علامہ اقبال ایک خط میں خواجہ حسن نظامی سے یوں مخاطب ہوتے ہیں:

"حضرت میں نے مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سُکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھئے۔ وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انہی کا مقلد ہوں۔ (اسرار خودی اور تصوف، اخبار وکیل مورخہ 9 فروری 1916ء)

۱۴۔ جریدہ اقبال نامہ:۴۵ (مشمولہ) دائرہ معارف اقبال، جلد اول شعبہ اقبالیات، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، جنوری 2006ء ص:۵۱۵

۱۵۔ ایضاً ص:۶۸۵

۱۶۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۸۰۵

۱۷۔ ایضاً ص ۸۱۶۔

۱۸۔ ایضاً ص ۱۱۱۔

۱۹۔ ایضاً ص ۵۰۷۔

۲۰۔ ایضاً ص ۸۱۷

۲۱۔ کلیات اقبال (اردو) اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۷ء، ص ۲۷

22. S.A. Wahid "Thoughts and Refelections of Iqbal, London, 1964, PP.278F.

اس اقتباس میں اقبال دراصل جمال الدین افغانی کو اسی سلسلے میں زبردست خراج عقیدت ادا کرتے ہیں۔اس کے علاوہ انہوں نے اپنے انگریزی خطبات میں بھی جمال الدین افغانی کے فکر کی زبردست تعریف وتوصیف کی ہے۔اس سلسلے میں چوتھا لیکچر دیکھنے کے لائق ہے۔(م۔ا۔گ)

۲۳۔ علامہ محمد اقبال،کلیاتِ فارسی،ص ۸۸۸

۲۴۔ ایضاً،ص ۹۳۸

25. S.A.Iqbal, The Reconstruction of Relegious Thought in Islam, Kitab Bhawan, New Delhi, 1974, PP. 110

مطبوعات

گنواں دی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی
ثُریّا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا

حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ عارضی شے تھی
نہیں دنیا کے آئینِ مسلم سے کوئی چارا

مگر وہ علم کے موتی ، کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا

(علامہ اقبالؒ)

اردو مطبوعات

۱۔ اقبال کی عملی اور نظری شعریات	مرتبہ:	پروفیسر مسعود حسین خان
۲۔ اقبال اور مغرب	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۳۔ اقبال کے مطالعے کے تناظرات		پروفیسر آلِ احمد سرور
۴۔ اقبال اور غزل	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۵۔ اقبال اور تصوف	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۶۔ جدیدیت اور اقبال	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۷۔ تفکرِ اقبال		سید وحید الدین
۸۔ ہندوستان میں تصوف	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۹۔ خطبات اقبال پر ایک نظر		مولانا سعید احمد اکبر آبادی
۱۰۔ ہماری تعلیمی صورت حال	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۱۱۔ حکمت گوئٹے اور فکر اقبال		پروفیسر وحید الدین
۱۲۔ تشخص کی تلاش کا مسئلہ اور اقبال	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۱۳۔ جدید دنیا میں اسلام	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۱۴۔ محمد اقبال۔ میر سید میر شکر	مترجم:	کبیر احمد جائسی
۱۵۔ علامہ اقبال (مصلح قرنِ آخر)	مترجم:	کبیر احمد جائسی
۱۶۔ اقبال کی فارسی شاعری	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۷۔ اقبال۔ خطبات اور شاعری	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۸۔ سرودِ سحر آفرین		پروفیسر غلام رسول ملک
۱۹۔ مفتاح اقبال (حصہ اول)		عبداللہ خاور
۲۰۔ اقبال اور مابعد التاریخ		ڈاکٹر حیات عامر حسینی
۲۱۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی

۲۲۔ اقبال کا فن — مرتبہ: پروفیسر محمد امین اندرابی

۲۳۔ اقبال اور قرآن — مرتبہ: پروفیسر محمد امین اندرابی

۲۴۔ اقبال کا ودرشن (ہندی) — مرتبہ: ڈاکٹر چمن لال رینہ

۲۵۔ ہندوستان میں اقبالیات — پروفیسر جگن ناتھ آزاد

۲۶۔ تہذیبی تصادم اور فکر اقبال — ڈاکٹر معید الظفر

۲۷۔ مطبوعات اقبال انسٹی ٹیوٹ اردو (۱۹۷۸-۱۹۹۸) (ایک توضیحی اشاریہ) — عبداللہ خاور

۲۸۔ اقبال کی جمالیات — ڈاکٹر قدوس جاوید

۲۹۔ رازِ الوند — پروفیسر سید حبیب

۳۰۔ اقبال کی تجلیات — پروفیسر بشیر احمد نحوی

۳۱۔ مطالعہ مثنوی اسرار خودی — ڈاکٹر تسکینہ فاضل

۳۲۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے مسلم اعلام — مشتاق احمد گنائی

۳۳۔ اقبال گذشتہ دس سال — مرتبہ: پروفیسر بشیر احمد نحوی

۳۴۔ نفحاتِ اقبال — مرتبہ: ڈاکٹر بشیر احمد نحوی

۳۵۔ وہ دانائے سبل ختم الرسلؐ — مرتبہ: ڈاکٹر بشیر احمد نحوی

۳۶۔ اقبال کا تخلیقی شعور — پروفیسر حامدی کاشمیری

۳۷۔ خطبات اقبال کا تنقیدی مطالعہ (اسلامی تعلیمات کی روشنی میں) — ڈاکٹر حمید نسیم رفیع آبادی

۳۸۔ اقبال اور عظمت آدم — ترتیب وتہذیب: پروفیسر تسکینہ فاضل

۳۹۔ فکر وفنِ اقبال کے چند پہلو (عصرِ حاضر کے حوالے سے) — ترتیب وتہذیب: پروفیسر تسکینہ فاضل

۴۰۔ جادو نوا اقبال — ترتیب وتہذیب: پروفیسر تسکینہ فاضل

۴۱۔ اقبال کا فکر وفن ایک نظر میں — ترتیب وتہذیب: پروفیسر تسکینہ فاضل

۴۲۔ اقبال اور اردو نظم — مرتبہ: پروفیسر آلِ احمد سرور

۴۳۔ اقبال اور مغربی فکر	مرتبہ:	پروفیسر وحید الدین
۴۴۔ اردو شعریات	مرتبہ:	پروفیسر آلِ احمد سرور
۴۵۔ اقبال۔ ایک تذکرہ		حکیم منظور
۴۶۔ اقبال۔ بحرِ خیال	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحوی
۴۷۔ اقبال اور عالم عربی		ڈاکٹر بدر الدین بٹ
۴۸۔ اقبال کی تخلیقیت		پروفیسر قدوس جاوید
۴۹۔ اقبال اور سوشلزم		ڈاکٹر نذیر احمد شیخ
۵۰۔ عبدالوہاب عزام بحیثیت اقبال شناس		دلرُ با بشیر
۵۱۔ دوآبہ		مجاز جے پوری
۵۲۔ مفتاحِ اقبال (باردوم)		عبداللہ خاور
۵۳۔ فکرِ آزاد	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحوی
۵۴۔ جاوید نامہ		پروفیسر سید سراج الدین
۵۵۔ جامعہ کشمیر اور اقبالیات		ڈاکٹر بدر الدین بٹ
۵۶۔ نقد الشعر		ڈاکٹر محمد جعفر احراری
۵۷۔ لالۂ طور (اردو منظوم ترجمہ) ۲۰۱۱ء		سلطان الحق شہیدی
۵۸۔ کلام اقبال کی شرحیں ۲۰۱۱ء		ڈاکٹر مدثر ماجد
۵۹۔ ارمغان حجاز (کشمیری منظوم ترجمہ از سلطان الحق شہیدی) ۲۰۱۳ء	ترجمہ:	سلطان الحق شہیدی
۶۰۔ اقبالیاتی ادب۔ حالیہ پیش رفت		پروفیسر رفیع الدین ہاشمی
۶۱۔ اقبال کا تصور خودی	ترتیب وتہذیب:	پروفیسر تسکینہ فاضل
۶۲۔ اقبال ایک تجزیہ		ڈاکٹر بشیر احمد نحوی
۶۳۔ مفتاحِ اقبال ۲۰۱۱ء (جلد سوم)		عبداللہ خاور
۶۴۔ شوقی اور اقبال		ڈاکٹر محمد سلطان شاہ اصلاحی

اقبالیات

۱۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱	مرتبہ:	پروفیسر آل احمد سرورؔ
۲۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۲	مرتبہ:	پروفیسر آل احمد سرورؔ
۳۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۳	مرتبہ:	پروفیسر آل احمد سرورؔ
۴۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۴	مرتبہ:	پروفیسر آل احمد سرورؔ
۵۔	اقبالیات ۔شارنمبر ۵	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۶۔	اقبالیات انگریزی شمارہ ۶	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرالی
۷۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۷	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۸۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۸	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۹۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۹	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۰۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۰	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۱۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۱	مرتبہ:	پروفیسر محمد امین اندرابی
۱۲۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۲	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۳۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۳	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۴۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۴	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۵۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۵	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۶۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۶	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۷۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۷	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۸۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۸	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۱۹۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۱۹	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۲۰۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۲۰	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۲۱۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۲۱	مرتبہ:	پروفیسر تسکینہ فاضل
۲۲۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۲۲	مرتبہ:	پروفیسر تسکینہ فاضل
۲۳۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۲۳	مرتبہ:	پروفیسر بشیر احمد نحویؔ
۲۴۔	اقبالیات ۔شمارہ نمبر ۲۴	مرتبہ:	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

۲۵۔	اقبالیات۔شمارہ نمبر ۲۵	مرتبہ:	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی
۲۶۔	اقبالیات۔شمارہ نمبر ۲۶	مرتبہ:	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی
۲۷۔	اقبالیات۔شمارہ نمبر ۲۷	مرتبہ:	ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی

ENGLISH PUBLICATIONS

1. Islam in the Modern World,Problems and Prospects. Prof. A A Saroor

2. Islamic Resurgence, Prof. A A Saroor

3.Some Aspects of Iqbal's Poetic Philosophy, Prof. Alam Khundmiri

4. Modernity and Iqbal, Prof. A A Saroor

5. Islam in India: Since Independence, Prof M. A Andrabi

6. Iqbal and The Indian Heritage, Dr C.L Raina

7. Tagore, Sri Aurobindo and Iqbal, Sisir Kumar Ghosh

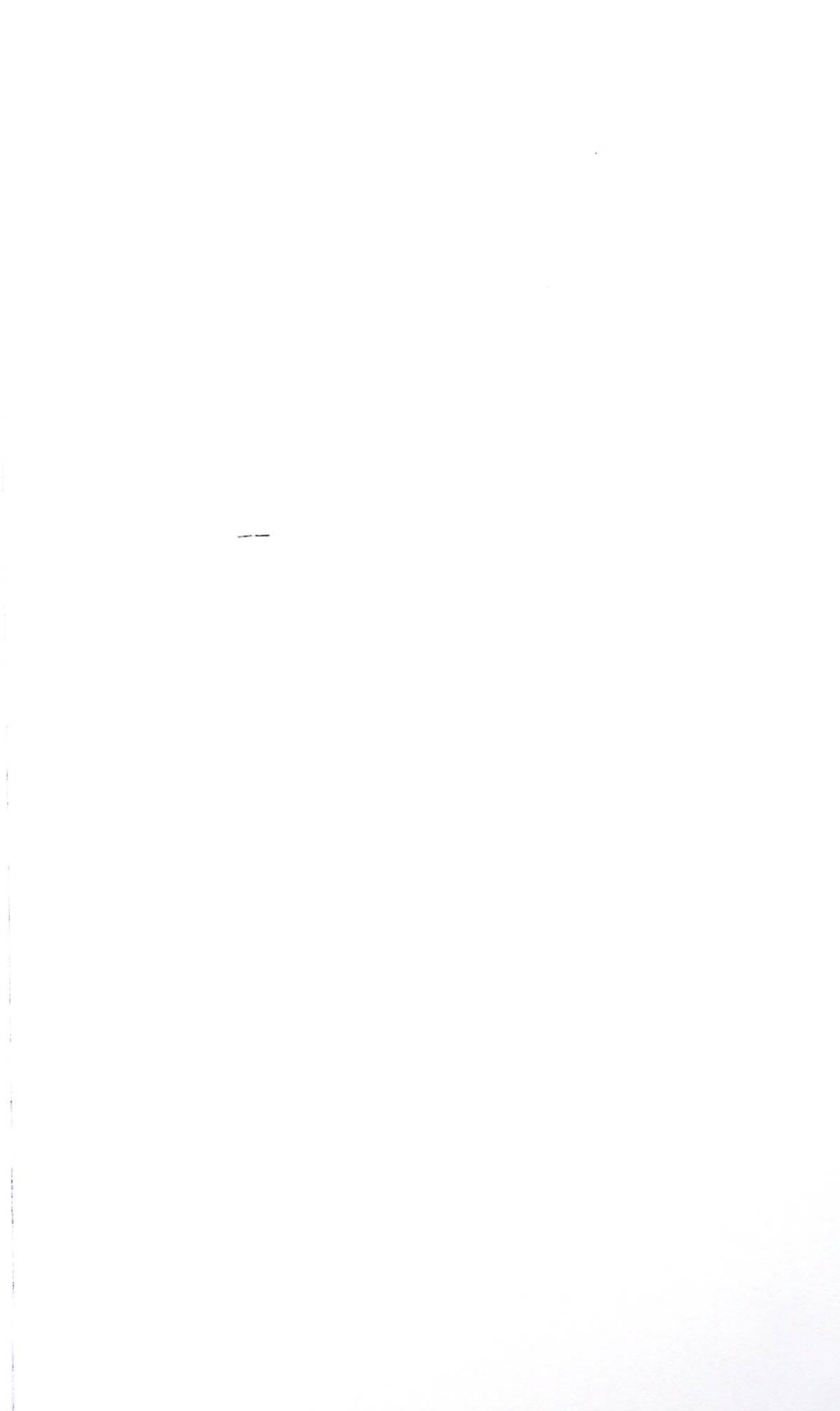
8. Iqbal's Reptures Melodize Education, Prof Sayed Habib

9. Iqbal's Multiformity, Compiled by Dr B.A Nahvi

10. Iqbal's Idea of Self, Edited by Dr B.A Nahvi

11. Iqbal's Religio-Philosophical Ideas, Compiled by Prof B.A Nahvi

12. Al Ghazzali and Iqbal(Their perspective on Education), Tariq Masoodi

13. Iqbal and The English Romantics, Prof Gh. Rasool Malik

HINDUSTAN MEIN TASAWWUF

(MYSTICISM IN INDIA)

Edited by
Prof Aali Ahmad Saroor

New Edition
Dr Mushtaq Ahmad Ganai

Iqbal Institute of Culture And Philosophy, University of Kashmir, Hazratbal Srinagar

HINDUSTAN MEIN TASAWWUF

(MYSTICISM IN INDIA)

Edited by
Prof Aali Ahmad Saroor

New Edition
Dr Mushtaq Ahmad Ganai

Iqbal Institute of Culture And Philosophy, University of Kashmir, Hazratbal Srinagar